# الهداية في الأصول

تقرير

[illegible]

[illegible]

تأليف

[illegible]

آية الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني

٢

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

# الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر ( عجل الله فرجه الشریف )

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

## الهدایه فی الاصول المجلد ۳

### اشاره

سرشناسه : صافی اصفهانی، حسن، ۱۳۷۴ - ۱۲۹۸

عنوان و نام پدیدآور : الهدایه فی الاصول/ تقریر الابحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ تالیف حسن الصافی الاصفهانی

مشخصات نشر : قم: موسسه صاحب الامر(عج)، ۱۴ق. = ۱۴۱۸ - ۱۳ق. = ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری : ج ۴

فروست : ([موسسه صاحب الام(عج)]؛ ۵)

شابک : ۹۶۴-۹۹۵۴۹-۰-۶۱۲۵۰۰ریال(ج.۴):(دوره)

یادداشت : فهرستنویسی براساس جلد چهارم ۱۴۱۸ق. = ۱۳۷۶

یادداشت : عربی

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۱۸ق. = ۱۳۷۶)؛ ۱۲۵۰۰ ریال

یادداشت : کتابنامه

مندرجات : (موسسه صاحب ...؛ ، ۴، )۵

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ص۲۵ ۴۰ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۷-۱۸۰۰۹

ص: ۱

### اشاره

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الحمد للّٰه ربّ العالمين، و الصلاه و السلام على خير خلقه و أشرف بريّته، محمّد و آله أجمعين.

## الكلام فى الأدلّه العقليّه و الشرعيّه التى تقع فى طريق الاستنباط.

## و قبل الخوض فى المقصود ينبغى التكلّم فى القطع و أحكامه

### اشاره

و إن كـان خارجـا عن مسائـل الأـصول، و ذلك لأنّا ذكرنا فى صـدر مباحث الألفاظ أنّ المناط فى كون المسأله أصوليّه أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعىّ و استخراجه.

و بعباره أخرى: أن يحصل بواسـطتها القطع بالحكم الشـرعىّ، و على هـذا يكون القطع بالحكم الشـرعى نتيجه للمسأله الأصوليّه، فالبحث عن أحكام القطع- سواء كان طريقيّا أو موضوعيّا- من المنجّزيّه فيما أصاب و المعذّريّه فيما أخطأ و غير ذلك ليس بحثا أصوليّا. و هذا فى القطع الطريقى فى غايه الوضوح.

و أمّا فى القطع الموضوعىّ، مثل: «إن قطعت بحياه ولدك فتصدّق بكذا» فلأنّ الحكم الشـرعىّ مثل وجوب التصدّق فى المثال لا يستخرج و لا يستفاد من هـذا القطع، بل هو مستفاد من دليل آخر دالّ على وجوب ذلك عنـد وجود هذا القطع، و هو موضوع للحكم، كالخمر فى «لا تشرب الخمر».

و الحاصل: أنّ البحث عن أحكام القطع استطرادىّ لمجرّد مناسبه كونه نتيجه للمسأله الأصوليّه.

فنقول: إنّ البالغ الّذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعىّ، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.

و المراد بـالحكم هو الحكم الفعلىّ الّـذى هو ثـابت على ذمّه المكلّف و عهـدته بالفعـل لاـ مـا هو ثابت فى الشـريعه و لـم يتحقّق موضوعه، كما فى وجوب الحجّ، الثابت على المستطيع فى الشريعه بالنسبه إلى من لم يكن مستطيعا، فإنّه لا أثر لقطعه و لا لظنّه و لا لشكّه بهذا الحكم أصلا، و لا يترتّب على شى ء منها حكم أبدا.

و بالجمله، المراد بالحكم هو ما يكون فى مرتبه المجعول الّـذى يعبّر عنه بالحكم الفعلى، لا ما هو فى مرتبه الجعل الّذى يعبّر عنه بالحكم الإنشائىّ.

و أمّا الحكم الإنشائىّ الّـذى يدّعيه صاحب الكفايه(۱)- قدّس سـره- فى مرتبه المجعول و مرحله وجود الموضوع فسيجى ء فى أوائل مبحث الظنّ- إن شاء اللّه- أنّه لا معنى له.

ثمّ إنّ شـيخنا العلّامه الأنصارى- أعلى اللّه مقامه- قسّم المكلّف باعتبار حالاته الثلاث إلى أقسام ثلاثه(۲)- كما قسّمناه- و جعل لكتابه مقاصد ثلاثه، ثمّ ذيّله بالبحث عن التعادل و التراجيح.

و صاحب الكفايه عدل عن ذلك، و جعل التقسيم ثنائيّا، لوجهين:

أحـدهما: أنّ متعلّق القطع لاـ يختصّ بـالحكم الواقعى، بـل يعمّ الظـاهرى أيضـا، فإنّ المكلّف إمّا قاطع بما التفت إليه- من حكم واقعى أو ظـاهرى- أولاـ و على الثانى يعمل على ظنّه لو حصل له، و تمّت مقـدّمات الانسـداد على تقـدير الحكومه، و إلّا يرجع إلى الأصول العقليّه.

الثـانى: أن لاـ يلزم تـداخل الأقسـام، فـإنّ الظـانّ بالظنّ المعتبر ملحق بالقاطع، و بغير المعتبر ملحق بالشّاك، و هـذا بخلاف ما إذا جعل التقسيم ثلاثيّا،

---

۱- كفايه الأصول: ۳۰۷- ۳۰۸ و ۳۲۰- ۳۲۲.

۲- فرائد الأصول: ۲.

فـإنّ الظنّ فى بعض الموارد يجرى عليه حكم الشـكّ، كمـا فى الظنّ غير المعتبر، و الشك ربّما يجرى عليه حكم الظنّ، كما إذا قام أماره غير مفيده للظنّ على شى ء.

ثمّ قال: و إن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام، فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا قاطع أولا، و على الثانى إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولا، لئلا تتداخل الأقسام(۱). هذا خلاصه ما أفاده قدّس سره.

و الظاهر أنّه لا وجه للعـدول، و ذلك لأنّ المكلّف بعد ما علم أنّه عبد، و له مولى كلّفه بتكاليف لا بدّ له من تحصـيل مؤمّن من تبعات هذه التكاليف، و هو أحد أمور ثلاثه:

الأوّل: القطع الوجدانى.

الثانى: القطع التنزيلى بالرجوع إلى الطرق الظنّيه المعتبره التى نزّلها الشارع منزله القطع.

الثـالث: الرجوع إلى الوظائف التى عيّنت للشاكّ فى الحكم الواقعى لو لم يحصل له القطع الوجـدانى و لا التنزيلى به، فيصـحّ أن يجعـل متعلّق القطع خصوص الحكم الواقعى و يقـال: إنّ المكلّف إمّـا أن يحصـل له القطع الوجـدانى به، و هو المؤمّن الأوّل، أو الظنّ به، أى الكاشف عنه و ما جعله الشارع قطعا تنزيلا و تعبّـدا، و هـذا هو المؤمّن الثانى، أو الشكّ، فيرجع إلى ما جعله الشارع وظيفه له فى ظرف الشكّ.

و الحاصـل: أنّ العبـد لاـ بـدّ له من أن يخرج عن عهـده التكليف الواقعى و يقطع بالأـمن من العقاب من ناحيته دائما، و هو بأحد هذه الأمور، و تثليث

---

۱- كفايه الأصول: ۲۹۶- ۲۹۷.

الأقسام بهذا الاعتبار.

ثمّ إنّ المراد من الظنّ فى التقسيم هو الطريق المعتبر و الكاشف الظنّى من ظهور أو إطلاق أو غير ذلك من الكواشف الظنّيه المعتبره، لا مطلق الظنّ. و قد صرّح بذلك فى أوّل البراءه من كتابه(١) قدّس سرّه، فلا يلزم تداخل الأقسام، فالأنسب هو التقسيم على نهج ما أفاده الشيخ قدّس سرّه.

### ثمّ إنّ البحث فى القطع يقع من جهات ثلاث:

### اشاره

الأولى: فى طريقيّته.

الثانيه: فى حجّيّته.

الثالثه: فى جعله موضوعا لحكم من الأحكام.

### أمّا الجهه الأولى:

فلا ريب أنّ القطع حقيقته هو الانكشاف و رؤيه الواقع لا ما يرى به الواقع و ما ينظر [به] إليه، فالتعبير عنه بالمرآه و ما ينظر به فى غير محلّه، فإنّه نفس الانكشاف، لا أنّه شى ء من لوازمه و آثاره الانكشاف، و حيث إنّ الانكشاف ذاتىّ للقطع فهو غير قابل للجعل أصلا، فإنّه مستحيل فى الماهيّات بين الذات و الذاتيّات لا بسيطا و لا مركّبا، مثلا: لا يعقل جعل الحيوانيّه و لا جعل الإنسان حيوانا أو ناطقا.

نعم، يمكن جعل القطع تكوينا، بمعنى إيجاده كذلك، كما يمكن إيجاد ماهيّه الإنسان.

### أمّا الجهه الثانيه:

فالتحقيق فيها أن يقال: إنّ حجّيّه القطع عباره عن كونه ممّا يصحّ أن يحتجّ به العبد على مولاه، و يقول فى صوره عدم الإصابه: «أنا عملت على طبق ما قطعت به» و يحتجّ المولى على عبده فيما قطع بوجوب

---

١- فرائد الأصول: ١٩١.

شی ء مثلا و لم يأت به، و يؤاخذه بأنّك لم ما أتيت بما قطعت بوجوبه؟

و ليعلم أنّ الحجّيّه بهذا المعنى ليست من لوازم القطع و معلولاته، و لا ممّا ثبت ببناء العقلاء- ضروره أنّها ثابته عند حصول القطع و لو لم يكن فی العالم غير القاطع أحد من العقلاء. مضافا إلى أنّ بناءات العقلاء كلّها راجعه إلى حفظ النظام و بقاء النوع- كحرمه القتل و الظلم و غير ذلك ممّا له دخل فی نظام العالم- لا إلى ما لا دخل له بذلك و لا ربط له به، كوجوب الصلاه و غيره من الأحكام الشرعيّه و غير الشرعيّه التی تكون كذلك، و من ذلك صحّه المؤاخذه و الاحتجاج من المولى على عبده، و عدمها، فإنّها لا ربط لها بالنظام أصلا- و لا ممّا حكم به العقل، فإنّ البعث و الزجر و اعتبار اللابدّيّه ليست من شئون العقل، بل شأنه ليس إلّا الإدراك و التمييز، بل الصحيح أن يقال: إنّ صحّه الاحتجاج تكون ممّا يدركها العقل، و إطلاق الحكم فی هذا المورد بل فی كلّ مورد، على ما يدركه العقل مبنیّ على التسامح، كما يقولون: العقل يحكم باستحاله النقيضين، فإنّ حكمه بها لا معنى له إلّا إدراكه لها.

نعم، حيث إنّ حبّ النّفس جبلّیّ للإنسان، بل لكلّ حيوان، و هكذا الفرار عن الضرر و العقاب فطریّ له و مقتضى طبيعته، فإذا أدرك العقل صحّه مؤاخذه المولى على مخالفه العبد القاطع قطعه، فيبعثه حبّه لنفسه على العمل على طبق قطعه، و يلزمه على ذلك، فرارا عن العذاب الأليم الأخروی الّذی هو أعظم بمراتب من العقاب الدنيویّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الحجّيّه ليست إلّا ممّا يدركه العقل، و البعث و الزجر من شئون العاقل لا العقل.

هذا كلّه فی الجهه الثانيه، و نتكلّم فی الجهه الثالثه عند تعرّض صاحب الكفايه لها إن شاء اللّه.

ثمّ إنّ المقسم لهذه الأقسام الثلاثه ليس خصوص المجتهد فقط، بل يعمّ المقلّد أيضا، و ذلک لأنّه کما أنّ المجتهد إذا حصل له القطع يعمل على طبق قطعه و يصحّ الاحتجاج به على مولاه کذلک المقلّد لو قطع بحکم من الأحکام يجب أن يعمل على طبق قطعه، فإنّ طريقيّته ذاتيّه له، و بعد انکشاف الواقع له يصحّ أن يحتجّ به على مولاه، و کما أنّ المجتهد لو لم يحصل له القطع و ظنّ بالحکم من طريق معتبر من ظهور أو إطلاق أو غيره من الأمارات المعتبره يأخذ به کذلک المقلّد يأخذ بظهور کلام مجتهده أو إطلاقه، فإذا رأى فى رسالته العمليّه أنّه کتب: إنّ شرائط الصلاه مثلا عشره، و شکّ فى أنّه هل هناک أمر آخر غير هذه العشره لم يبيّنه مقلّده فى رسالته أو لا، يتمسّک بالإطلاق المقامى، و يقول: إنّه کان فى مقام بيان الشرائط بتمامها، فحيث لم يبيّن أزيد منها فهى منحصره فيها. و هکذا إذا أخبره عدل ثقه بفتوى مجتهده، يأخذ بقوله، و لو شکّ فى تغيّر فتوى مجتهده و عدمه، يستصحب فتواه السابقه و يعمل على طبقها، و لو عرف مواضع الاحتياط و لم يتمکّن من التقليد يجب أن يحتاط، کلّ ذلک بعد أن استقلّ عقله بحجّيّه ما يرجع إليه أو قطع به أو قلّد مجتهده فى ذلک، فبعد استقلال عقله بحجّيّه الظهور أو الإطلاق، أو أخذه حجّيّه الاستصحاب و قول الثقه و الاکتفاء بالاحتياط فى مقام الامتثال عن مجتهده أو قطعه بذلک فحکمه حکم المجتهد، غايه الأمر أنّ المجتهد يأخذ بظهور کلام الإمام عليه السلام، و هو يأخذ بظهور کلام مجتهده.

و بعباره أخرى: الاختلاف فى مؤدّى الطريق و مورد الاستصحاب، و إلّا فمناط الأخذ بالطريق و إجراء قاعده الاحتياط و الاستصحاب مشترک بينهما.

نعم، المقلّد لا يرجع المقلّد قطّ إلى البراءه من الأصول العمليّه من جهه عدم تحقّق شرطه- و هو الفحص عن الدليل، فإنّه دائما لا يتمکّن من ذلک- لا

من جهه عـدم شـمول أدلّتها، له، ضـروره أنّ المجتهد أيضا لو فرض عدم تمكّنه من الفحص- كما لو حبس فی مكان لا يتمكّن من الرجوع إلى الأدلّه- لا- يجوز له الرجوع إلى البراءه لا- من باب قصور أدلّتها، فاتّضح أن لا- وجه لجعل المقسم خصوص المجتهد.

ثمّ إنّ المجتهد تاره يلتفت إلى حكم نفسه، الّذى هو مشترك بينه و بين مقلّديه، و قد عرفت حكمه.

و أخرى يلتفت إلى حكم غيره مع أنّه غير مكلّف به، لعدم تحقّق موضوعه فی حقّه، كما إذا التفت إلى حكم الحائض أو النفساء أو الخنثى المشكله، و حينئذ إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، و على هذا يكون الملتفت إليه هو الحكم الثابت فی الشريعه المعبّر عنه بالحكم الإنشائىّ، و فی مرتبه الجعل.

فإن حصل له القطع، كما إذا قطع بأنّ قراءه سبع آيات مكروهه على الحائض، فيجوز له الإفتاء بذلك، و لا معنى لكون قطعه منجّزا، فإنّه ليس مكلّفا بما قطع به، فلا أثر لقطعه إلّا جواز الإفتاء و الخروج عمّن قضى و هو لا يعلم.

و إن حصل له الظنّ- أی الطريق المعتبر- فكذلك لا أثر له إلّا جواز الإفتاء بما أدّى إليه الطريق.

و إن حصل له الشكّ و لم يكن عنده طريق معتبر و انتهى الأمر إلى الأصول العمليّه، فإمّا أن يكون شكّه مسبوقا باليقين أولا، فإن كان الأوّل، فيمكن فرضه على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشكّ فی بقاء الجعل مع كونه متيقّنا سابقا. و بعباره أخرى: الشكّ فی النسخ و عدمه، كما إذا شكّ فی وجوب صلاه الجمعه و أنّه

هل نسخ وجوبه السابق الثابت فی الشریعه قطعا أو لا؟ مع أنّه غیر مکلّف بها من جهه أنّه ممّن استثنی عنه.

و فی هذا القسم یکون المجتهد هو بنفسه موردا لأخبار الاستصحاب، فإنّه کان علی یقین فشکّ، فیجری الاستصحاب، و یفتی بالوجوب و عدم النسخ، و یکون مدرکه لهذا الإفتاء هو الاستصحاب.

الثانی: أن یکون الشکّ فی البقاء من جهه الشکّ فی سعه دائره المجعول و ضیقها لا من جهه الشکّ فی النسخ و عدمه.

و نظیره فی الفقه کثیر، و من جمله موارده الشکّ فی نجاسه الماء القلیل النجس المتمّم کرّا، و حرمه وطء الحائض بعد طهرها و قبل تطهیرها بالغسل، و ثبوت الخیار فی بعض الموارد و کونه فوریّا.

و فی هذا القسم یمکن أن یکون المجتهد هو بنفسه موردا للاستصحاب بأن فرض ماء نجسا یقینا، ثمّ تمّم کرّا فشکّ فی نجاسته بذلک، فیجری الاستصحاب و یفتی بنجاسته، اعتمادا، علیه، فیکون کالقسم الأوّل.

و یمکن أن یکون المقلّد موردا للاستصحاب، متیقّنا لنجاسه الماء قبل التتمیم کرّا، شاکّا فیها بعده، فیسأل مجتهده عن ذلک، فیقول فی جوابه:

«لا- تنقض الیقین بالشکّ» و یفتی بلزوم الاستصحاب علیه، و هذا بخلاف القسم الأوّل فإنّ المقلّد فیه کان من الأوّل شاکّا و لم یکن علی یقین أصلا.

و إن لم یکن مسبوقا بیقین، فإن کان من قبیل الشبهه قبل الفحص أو کان طرفا للعلم الإجمالی، فیفتی بالاحتیاط.

و إن کان أمره دائرا بین محذورین، یفتی بالتخییر، لاستقلال العقل بذلک.

و إن کان موردا للبراءه، فحیث إنّ موضوع البراءه العقلیّه- و هو قبح

العقاب بلا بيان- و هكـذا الشـرعيّه- و هو «رفع ما لا يعلمون»- هو من كان جاهلا بالحكم و لم يظفر بدليله بعد الفحص، فحينئذ إذا التفت المجتهـد إلى جواز الاجتياز عن المساجـد للحائض و عدمه، و فحص عن الدليل و لم يظفر بدليل المنع فليس له إجراء البراءه و الإفتـاء بـالجواز، فـإنّه ليس بشاكّ فى حكم نفسه، إذ المفروض أنّه التفت إلى حكم الغير، فلا يكون دليل البراءه شاملا له، و هكـذا ليس للمقلّد(۱) أيضـا ذلـك، ضـروره أنّه غير متمكّن من الفحص و إن كـان جاهلا بحكم نفسه، بل المجتهـد يخبر المقلّد و يعلمه بأنّه ليس دليل على حرمه الاجتياز حتّى يطمئنّ بعدم البيان، فيتحقّق موضوع البراءه فى حقّه، فيجرى هو بنفسه.

فـالحقّ فى التقسـيم أن يقـال: إنّ المكلّف- سواء كـان مجتهـدا أو مقلّـدا- إذا التفت إلى حكم نفسه، فإن حصل له القطع، يعمل على طبق قطعه، و هكذا إذا حصل له طريق معتبر، يعمل بما أدّى إليه الطريق، و إلّا ينتهى أمره إلى الأصول العمليّه.

و المجتهـد إذا التفت إلى حكم غيره، فـإن حصـل له القطع أو قـامت أمـاره على الحكم، يجوز له الإفتاء على طبق قطعه و مؤدّى الأماره، و إلّا ينتهى أمره إلى الأصول العمليّه على التفصيل السابق.

**و هنا أمور لا بدّ من التنبيه عليها:**

**الأوّل: التجرّى، و يقع الكلام فيه فى جهات:**

**الأولى- و هى جهه فقهيّه-:**

أنّ الفعل المتجرّى به هل هو حرام أم لا؟

**الثانيه- و هى جهه أصوليّه-: يبحث فيها فى مقامين:**

**اشاره**

---

۱- كذا، و لعلّه أراد الجنس.

**الأوّل: أنّ إطلاقات الأدلّه مثل: «لا تشـرب الخمر» و «لا تكـذب» هل هی شامله لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه، أو يختصّ الحكم فيها بالخمر الواقعی و الكذب الواقعی و غير ذلک،**

و ليس لها إطلاق حتّى بالنسبه إلى المقطوع على خلاف الواقع؟

الثانی: أنّ كون العبد فی مقام الطغيان على مولاه بحسب اعتقاده هل يوجب مبغوضيّه فی الفعل المتجرّی به بحيث يتحقّق فيه ملاک الحرمه- و لو كان مباحا فی نفسه بل مستحبّا أو واجبا- أو لا؟

و هذا البحث عامّ يشمل جميع موارد التجرّی، كان التجرّی من ناحيه القطع بالحكم أو اشتباه انطباق الموضوع على ما فی الخارج، كما لو قطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و ترک ثمّ انكشف خلافه، أو قطع بخمريّه مائع فشربه عصيانا ثمّ تبيّن أنّه ماء، و هذا بخلاف البحث فی المقام الأوّل، فإنّه مختصّ بصوره الاشتباه فی التطبيق، إذ فی صوره القطع بالوجوب و انكشاف الخلاف بعده ليس لنا إطلاق حتّى نتكلّم فی أنّه هل يشمل القطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا أم لا؟

الجهه الثالثه- و هی جهه كلاميّه-: أنّ الفعل المتجرّی به- سواء قلنا بحرمته أم لا- هل يوجب استحقاق العقاب- من جهه خبث نفس فاعله و كونه فی مقام الطغيان و العصيان و هتكه لحرمه مولاه و عدم اعتنائه به- أو لا؟

و لا يخفى أنّ الجهه الأولى من تبعات البحث عن الجهه الثانيه، فإنّ أثبتنا شمول الإطلاقات أو أثبتنا وجود ملاک الحرمه، فلا محاله يحكم الفعل المتجرّی به بالحرمه، حيث إنّ الأحكام تابعه للملاكات الواقعيّه، فلا تستحقّ للبحث عنها مستقلّا.

و ليعلم أنّ البحث عن الجهتين الأخيرتين يعمّ التجرّی على مخالفه

الظواهر و الأمارات الشرعيّه المعتبره و الأصول العمليّه المثبته للتكليف.

و الضابط هو التجرّى على مخالفه كلّ ما يكون منجّزا حتّى العلم الإجمالى، فلو علم إجمالا بخمريّه أحد المائعين، فشرب عصيانا أحدهما، ثمّ انكشف أنّ ما شربه لم يكن بخمر فهو متجر هاتك لحرمه مولاه، حيث إنّه كان موظّفا بالاجتناب عن كلا المائعين و لم يعمل بوظيفته طغيانا على مولاه.

و الحاصل: أنّ البحث غير مختصّ بالتجرّى على مخالفه القطع.

و ربّما يتوهّم- كما توهّم- أنّ البحث لا يجرى فى الأحكام الظاهريّه، نظرا إلى أنّ مخالفه القطع فى صوره عدم مصادفته للواقع إنّما تكون تجرّيا من جهه أنّه فى ظرف القطع ليس للمقطوع حكم غير الحكم الثابت لواقعه، فإذا شرب الماء باعتقاد خمريّته، لم يخالف المولى أصلا، إذ لم يجعل الشارع حكما للمقطوع كونه خمرا، فالعبد حينئذ لم يكن إلّا متجرّيا و فى مقام العصيان و الطغيان، لا عاصيا و طاغيا، إذ بعد انكشاف الخلاف و ظهور أنّه ماء لا خمر، يعلم أنّه لم يكن نهى فى البين حتّى يعصيه، و هذا بخلاف مخالفه الحكم الظاهرى، فإنّه لا- يتصوّر فيه انكشاف الخلاف، إذ الحكم الظاهرى مجعول فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى، و ما دام الجهل باقيا يحرم مخالفه هذا الحكم، و بعد انكشاف الواقع ينقلب الموضوع، لا أنّه ينكشف أنّ حكم الحرمه لم يكن فى ظرف الجهل، فلو قامت البيّنه مثلا- على خمريّه مائع، يحرم على المكلّف شربه، و لو شربه، عصى بذلك- و لو انكشف بعد ذلك أنّه ماء يباح شربه له- لا أنّه تجرّى بالعصيان و كان بصدد الطغيان.

و هذا مبنىّ على ما نسب إلى القدماء من أنّ المنجّزيّه فى الأمارات الشرعيّه من باب السببيّه أو الموضوعيّه.

و سيجى ء- إن شاء اللّه- أنّ هذا المبنى غير تامّ، و أنّ حجّيّتها من باب

جعل الطريقيّه لها و إعطاء صفه الطريقيّه الفاقد لها إيّاها، و بعد إعطاء صفه الطريقيّه و الكاشفيّه تكون حال الطريق الجعلى حال الطريق الوجدانى بلا تفاوت بينهما، كما لا يخفى.

فظهر أنّ النزاع لا يختصّ بمخالفه القطع غير المصادف للواقع، بل يعمّ مخالفه كلّ منجّز للحكم على تقدير عدم إصابته للواقع.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل من الجهه الأصوليّه- و هو شمول إطلاقات الأدلّه للمقطوع، و عدمه- فالقائل بالشمول قدّم لإثبات ذلك مقدّمات ثلاثا:

الأولى: أنّ الخطابات- التى تكون بنحو القضايا الحقيقيّه و تعلّق الحكم فيها بالموضوعات المقدّر وجودها- يكون متعلّق الحكم فيها هو الحصّه الاختياريّه، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلّف- مثل وجود الخمر و الماء، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلّف- مثل وجود الخمر و الماء، و هكذا خمريّه المائع و مائيّته- خارج عن حيّز الخطاب، ففى قضيّه «لا تشرب الخمر» يكون متعلّق النهى هو الشرب الاختيارى، و أمّا خمريّه المائع و انطباق الخمر و صدقه عليه فلا بدّ و أن يكون مفروض الوجود.

الثانيه: أنّ الغرض من البعث و الزجر ليس إلّا الانبعاث إلى ما بعث إليه و الانزجار عمّا زجر عنه، و من المعلوم أنّ المحرّك لإراده العبد و اختياره هو العلم بالموجود الخارجى و حضوره فى النّفس، لا نفس الموجود الخارجى، ضروره أنّ العطشان مع كمال ميله و نهايه شوقه إلى الماء لا تتحرّك عضلاته نحو الماء الخارجى ما لم يعلم بوجوده، بل ربّما يموت عطشا مع حضور الماء عنده، و الإنسان لا يفرّ من الأسد الخارجى ما لم يعلم به بل ربّما يفترسه لذلك.

و الحاصل: أنّ العلّه للانبعاث و الانزجار هو الوجود العلمى، كان له مطابق فى الخارج أم لم يكن، و نفس صفه العلم و الصوره النفسانيّه، لها مدخليّه فى تحريك إراده العبد و اختياره.

الثالثه: أنّ طلب المولى و إرادته التشريعيّه هو الّذى يحرّك إراده العبد و يجعل الداعى له، فكأنّ المولى فى مقام الطلب يفرض أعضاء العبد أعضاء نفسه و يحرّك إرادته نحو مطلوبه.

و يترتّب على هذه المقدّمات أنّ ما هو متعلّق للنهى فى مثل «لا تشرب الخمر» هو اختيار ما علم أنّه شرب الخمر، صادف الواقع أم لم يصادف، فإنّ وجود الخمر و خمريّه المائع لا يكون تحت اختيار العبد، و العلم بالملائم و المنافر و إدراكهما موجب للميل إليه أو الميل عنه، لا وجود الملائم و المنافر فى الواقع و نفس الأمر، فالعلم بخمريّه المائع موجب لانبعاث العبد، و مصادفه هذا العلم للواقع و عدمها حيث لا- يكونان تحت اختياره فهما خارجان عن حيّز التكليف، و ما يكون تحت سلطه العبد و قدرته و اختياره ليس إلّا اختيار شرب الخمر المعلوم له، أى: ما علم أنّه خمر، و هذا المعنى مشترك بين المتجرّى و العاصى، فإنّ العاصى كما أنّه يختار شرب ما علم بخمريّته كذلك المتجرّى أيضا يختار شرب ما علم بخمريّته، غايه الأمر أنّ المتجرّى لم يصادف علمه الواقع، فمثل «لا تشرب الخمر» و غيره من الإطلاقات الأوليّه يشمل ما قطع بحرمته و لو لم يصادف الواقع.

هذا، و لا ريب فى تماميّه المقدّمه الأولى لكن لا يتفرّع عليها بطلان الواجب التعليقى، كما أفاده شيخنا الأستاذ(۱)، و قد أثبتنا ذلك فى محلّه.

و هكذا لا- شكّ فى تماميّه المقدّمه الثانيه، و هى غير قابله للإنكار، و لا يرد عليها ما أورده شيخنا الأستاذ من أنّ العلم بما هو طريق إلى الواقع موجب للحركه(۲)، فإنّه ضرورى البطلان و لا يحتاج إلى البيان.

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۳.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۴.

و أمّا المقدّمه الثالثه فنجيب عنها نقضا و حلّا(١):

أمّا نقضا: فهو: أنّ لازمها جريانها فی الواجبات أيضا، و القول بأنّ متعلّق التكليف فی الواجبات هو اختيار الصلاه فی الوقت أو اختيار الصوم فی شهر رمضان مثلا، فلو علم قبل الظهر بدخول الوقت و صلّی، أتی بوظيفته، و هكذا لو علم بأنّ اليوم من أيّام شهر رمضان مع أنّه مع الشوّال و أفطر، تجب عليه الكفّاره، و لو صام باعتقاد أنّه من رمضان، امتثل أمر فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(٢) و هو خلاف الإجماع و الضروره، إذ لم يقل أحد بالإجزاء فی الحكم الواقعی و إن اختلفوا فی الأحكام الظاهريّه.

و أمّا حلّا: فهو أنّ ظاهر خطاب «لا تشرب الخمر» و أمثاله هو أنّ شرب الخمر الواقعی متعلّق للنهی، غايه الأمر أنّه يقيّد بالاختياریّ إمّا من جهه حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو لأجل اقتضاء نفس الطلب ذلك، أی تقييد متعلّقه، فمتعلّق التكليف هو الشرب الاختياری لا اختيار الشرب. و بعباره أخری: متعلّق النهی هو الاختيار بنحو المعنی الحرفی لا الاسمی.

و الحاصل: أنّ الأحكام تابعه للملاكات و المصالح الواقعيّه النّفس الأمريّه، و المفسده قائمه بالشرب الاختياری لا باختيار الشرب، فكم فرق بين العاصی و المتجرّی، فإنّ الأوّل بشرب الخمر أتی بما هو مبغوض للمولی و ذو مفسده عن إراده و اختيار، بخلاف الثانی، فإنّه أراد ما هو مبغوض للمولی و ذو مفسده ملزمه لكنّه لم يصدر عنه و اختار شرب الخمر و لم يشرب.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ متعلّق التكليف مقيّد بالاختياریّ و المقدور بأحد الوجهين، أمّا لو قلنا بما هو المختار- كما حقّقناه فی بحث التعبّدی و التوصّلی-

---

١- كذا، و لكن ما يأتی يرد علی الأولی لا الثالثه.

٢- البقره: ١٨۵.

من أنّ العاجز و القادر، التكليف بالنسبه إليهما سواء و لا يقيّد بالقدره كما لا يقيّد بالعلم، و إنّما العلم و القدره من شرائط التنجيز، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ العاجز و الجاهل يكونان فى سعه من تكليف المولى، و لا يستحقّان العقاب بترك ما كلّفا به، و يقبح على المولى أنّ يؤاخذهما على ذلك، فالأمر أوضح.

هذا كلّه فى المقام الأوّل من الجهه الأصوليّه،

**و أمّا الكلام فى المقام الثانى منها فيقع فى جهات ثلاث:**

**الأولى: أنّ تعلّق القطع بحرمه شى ء أو وجوبه هل يوجب تغيّره**

عمّا هو عليه من كونه ذا مصلحه أو ذا مفسده بحيث يصير الفعل الّذى له مصلحه ملزمه- كقتل عدوّ المولى مثلا- فى نفسه بواسطه عروض عنوان القطع بأنّه قتل ابن المولى ذا مفسده، و ينقلب ملاك محبوبيّته فى نفسه بهذا العنوان الطارئ عليه إلى ملاك المبغوضيّه، أم لا، و هكذا العكس؟

و لا ريب أنّ المصلحه و المفسده من الأمور الواقعيّه التى تكون فى الفعل، و من البديهى أنّه لا يتغيّر الشى ء عمّا هو عليه من المصلحه و المفسده واقعا بالعلم به، أو عدمه، و لذا تكون الأحكام مشتركه بين العالمين بها و الجاهلين بها، فهو نظير النّفع و الضرر فى الشى ء حيث إنّ الشى ء النافع نافع سواء علم بكونه كذلك أم لا، و ما له ضرر لا يرتفع ضرره و لو قطع بأنّه نافع.

و هذا واضح لا ستره عليه.

**الجهه الثانيه: أنّ التجرّى أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلى أو حسنه أو لا؟**

و الظاهر أنّه أيضا ممّا لا ينكر، فإنّ المتجرّى و العاصى يشتركان فى أنّ كلّا منهما مستحقّ للّوم و المذمّه و المؤاخذه و العقوبه، ضروره أنّ الفعل المتجرّى به كالمعصيه يكشف عن سوء سريره العبد و خبث طينته و أنّه كان

بصدد الطغيان و فى مقام العصيان و التعدّى و الظلم على مولاه و الخروج عن رسوم العبوديّه، كما أنّ الفعل المنقاد به كاشف عن حسن سريره الفاعل به و كونه فى مقام العدل و العمل بوظيفه العبوديّه.

## الجهه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجرّى به.

و الكلام فيها يقع تاره من حيث إنّ الفعل المتجرّى به هل يطرأ عليه عنوان قبيح بواسطه القطع بحرمته شرعا و كونه مبغوضا للمولى أم لا؟ و أخرى من حيث حكمه بعد أن طرأ عليه هذا العنوان.

أمّا الحيثيّه الأولى فقد ادّعى شيخنا الأستاذ القطع بعدم طروّ عنوان قبيح عليه، و أنّا نجد من أنفسنا أنّ شرب الماء مثلا لا يتّصف بصفه القبح بمجرّد القطع بكونه خمرا، و لا يصير مبغوضا بصرف العلم بمبغوضيّته، فهو على ما هو عليه بلا عروض عنوان قبيح عليه(۱).

و استدلّ صاحب الكفايه على ذلك- مضافا إلى دعوى الضروره عليه- بأنّ الفعل المتجرّى به بعنوان أنّه مقطوع الحرمه لا يؤتى به فى الخارج حتّى يكون الإتيان بهذا العنوان موجبا لطروّ عنوان قبيح عليه- و لو كان هذا العنوان من العناوين التى بها يكون الفعل قبيحا عقلا- إذ الإتيان كذلك لا يكون اختياريّا للعبد المتجرّى، فإنّه يفعل الفعل بعنوانه الأوّلى الاستقلالى و يشرب الماء بما أنّه خمر، لا أنّه يفعل بعنوانه الطارئ الآلى و يشربه بما أنّه مقطوع الخمريّه، بل يكون هذا العنوان مغفولا عنه و غير ملتفت إليه غالبا، فكيف يمكن أن يكون موجبا للقبح عقلا!؟(۲).

و نقول فى جوابه: إنّه ما المراد من أنّه لا يمكن الإتيان بعنوان أنّه

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۵.

۲- كفايه الأصول: ۲۹۹.

مقطوع؟ فهل المراد أنّه لا يمكن الإتيان بداعى أنّه مقطوع به؟ فهو و إن كان كذلك لكنّه غير معتبر فى انطباق عنوان قبيح عليه، ضروره أنّ ضرب اليتيم مع التفاوت أنّه ظلم، قبيح و لو كان بداع آخر غير الظلم، كما لو ضرب بداعى امتحان عصاه و أنّها هل تنكسر أم لا؟

و إن كان المراد أنّه لا يمكن ذلك مع التفات القاطع بأنّه مقطوع به و علمه به، فإنّه ممنوع، بداهه أنّ معلوميّه كلّ شى ء بالقطع و معلوميّته بنفس ذاته، مضافا إلى أنّه لا وجه للترقّى بقوله: «بل لا يكون بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه» فإنّه عين الأوّل و ليس أمرا آخر غيره.

نعم، يمكن أن لا يكون القاطع ملتفتا إلى قطعه تفصيلا بحيث يتصوّره حين القطع و كان عالما بقطعه بالعلم الإجمالى الارتكازى فقط إلّا أنّ الالتفات الإجمالى كاف فى طروّ عنوان قبيح عليه لو كان القطع بالحرمه ممّا يوجب ذلك.

مضافا إلى أنّ هذا- لو سلّم إنّما يتمّ فى القطع بالانطباق و فى الشبهات الموضوعيّه، مثل القطع بكون المائع الخارجى خمرا، لا فى الشبهات الحكميّه، مثل ما لو قطع بكون شرب التتن حراما فشربه، فإنّ شرب التتن بعنوانه الأوّلىّ بعينه هو بعنوانه الآلى، و القاطع بحرمته، المتجرّى دائما يتجرّى و يشربه بعنوان شرب التتن، كما لا يخفى.

و أمّا ما ادّعاه شيخنا الأستاذ من القطع بعدم كون القطع بخمريّه مائع موجبا لطروّ عنوان قبيح عليه، فإنّ القطع لا يزيد عن الواقع المنكشف به بنظر القاطع، فهو خلاف التحقيق.

و التحقيق (۱) أنّ التجرّى موجب لعروض عنوان قبيح على الفعل المتجرّى به، و هو عنوان الهتک و التعدّى و الظلم على المولى، و الخروج عن زىّ الرقّيّه و وظيفه العبوديّه.

و بيان ذلک يحتاج إلى تقديم مقدّمه، و هى: أنّه اختلف فى الحسن و القبح و هل أنّهما من الأمور الواقعيّه التى لا تختلف و لا تتغيّر بالعلم بها أو الجهل بها و الإراده و الاختيار و عدمه، نظير الخواصّ و الآثار المترتّبه على الأشياء التى لا تتغيّر بذلک، أو أنّهما ممّا يدركه العقل و يختلفان بالوجوه و الاعتبارات، فربّ فعل بعنوان و اعتبار يكون حسنا، كضرب اليتيم تأديبا، و بعنوان و اعتبار آخر يكون قبيحا، كضربه ظلما، أو أنّهما أمران تابعان للأوامر و النواهى، فما أمر به المولى فهو حسن، و ما نهى عنه فهو قبيح، و لا طريق للعقل إلى إدراكهما و لا أنّهما أمران ذاتيّان واقعيّان للأشياء؟ أقوال.

لا يمكن الالتزام بالأوّل منها، فإنّه خلاف الوجدان، ضروره أنّا نرى بالوجدان أنّ الفعل الواحد- كالكذب- يختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات حسنا و قبحا.

و هكذا الثالث منها، بل هو أشنع من الأوّل، لاستلزامه سدّ باب تصديق الأنبياء و تشريع الأحكام، إذ لو لم يكونا من مدركات العقل فأىّ دليل لنا لوجوب إطاعه النبىّ و تصديقه؟

فإن قال القائل بهذا القول السخيف: إنّ ما وعده اللّه- تبارک و تعالى- و أوعده من ثواب الجنان للمصدّقين و المطيعين، و عقاب النيران للمكذّبين

---

۱- أقول: الحقّ مع المنكر للقبح الفعلى و أنّ تلک العناوين من الظلم و التمرّد و الطغيان على المولى ممّا لا واقعيّه له، و لا تنطبق تلک العناوين على التجرّى، لأنّه لا أمر للمولى فيه.(م).

و العاصين هو الدليل.

قلنا: ما الدليل على أنّه- تبارك و تعالى- لا يتخلّف عن وعده و وعيده؟

و أىّ مانع من أنّه يثيب العاصى و يعاقب المطيع؟ فهل إلّا بواسطه أنّ الكذب على اللّه قبيح عقلا و الظلم عليه مستحيل و قبيح كذلك؟ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا.

و القائلون بهذا القول هم الأشاعره غير الشاعره، و ألجأهم إلى ذلك رأيهم الكاسد و مذهبهم الفاسد، الّذى هو الجبر، و هم يلتزمون بأنّ للّه تعالى أن يعاقب المطيع و يثيب العاصى، و بغيره من التوالى الفاسده ممّا تضحك به الثكلى. فخير الأقوال أوسطها، و هو: أنّهما من مدركات العقل. و هذا ممّا يشهد على الوجدان، و لا يحتاج إلى بيان و لا برهان.

ثمّ إنّ المراد بالحسن و القبح اللذين يدركهما العقل ليس المصلحه و المفسده، و لا المحبوبيّه و المبغوضيّه، بل ما يحقّ أن يمدح فاعله عليه أو يذمّ بحيث لو مدح أو ذمّ وقع المدح أو الذمّ فى محلّه. و هذا المعنى لا يجرى فى الأفعال غير الاختياريه، فإنّ النائم الّذى لا يفعل عن إراده و شعور لا يستحقّ أن يمدح على فعله لو صدر عنه فعل حسن فى ذاته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفعل المتجرّى به من المتجرّى طغيان و ظلم و عدوان و تعدّ على المولى، و هتك لحرمته، و إظهار للجرأه عليه بالضروره و الوجدان، و لا فرق بينه و العاصى فى ذلك أصلا، و قد عرفت أنّ القبح ينطبق على الفعل الاختيارى، و مناط القبح فى الفعل الاختيارى أيضا جهه اختياريته، لا ما لا يكون اختياريّا للفاعل، و من المعلوم أنّ مناط القبح فى فعل العاصى ليس إلّا هذه العناوين المذكوره لا المصادفه للواقع، فإنّها غير اختياريّه له، و عين هذا المناط موجود فى المتجرّى بلا قصور و لا نقصان، و لا ريب أنّه أيضا

- كالعاصى- ملتفت إلى أنّ فعله مصداق للهتك و الظلم، فقد هتك عن اختيار و التفات، و هو كذلك ممّا يستقلّ العقل بقبحه و يدرك أنّه يحقّ أن يذمّ فاعله، و لو ذمّ فاعله عليه لوقع الذمّ فى محلّه. و من هنا لو اعتقد أحد بأنّ المائع الخارجى ماء و شربه بهذا الاعتقاد، لم يتّصف فعله و شربه بالقبح و لو كان فى الواقع خمرا.

و أقوى شاهد على ما ذكرنا أنّه لم يستشكل أحد من العقلاء و لم يشكّ فى اتّصاف الفعل المنقاد به بالحسن و استحقاق المنقاد المدح عليه، و هل يرضى أحد أنّ من قطع بأنّ مولاه يطلبه فى الليل فوافق قطعه، و ذهب إليه فى الليله البارده المظلمه، و تحمّل المشاقّ الكثيره و بعد ذلك انكشف أنّ المولى لم يكن يطلبه، أنّه لم يفعل فعلا- حسنا و لا يستحقّ المدح عليه؟ كلّا بل يراه العقلاء عبدا مطيعا منقادا طالبا لرضا مولاه، و يمدحونه على هذا الفعل، و يمدحه مولاه عليه، بل يثيبه لذلك، و من المعلوم أنّ التجرّى و الانقياد يرتضعان من ثدى واحد و اتّصافهما بالحسن و القبح بمناط فارد.

أمّا الحيثيّه الثانيه- و هى أنّ هذا القبح العقلى المتّصف به التجرّى هل يستتبع حكما شرعيّا أم لا؟- فالحقّ فيها هو عدم الاستتباع، و ذلك لأنّه لا- وجه له إلّا دعوى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و قد حقّقنا فى محلّه أنّه لا أساس لهذه القاعده، و إن الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيّه، و الحسن و القبح العقليّين غير ملازمين مع المصلحه و المفسده.

نعم، لو أدرك العقل المصلحه الملزمه أو المفسده كذلك و أحرز أنّه لا مزاحم لها، فيترتّب عليه- لا محاله- حكم شرعىّ، للعلم بوجود ملاكه على الفرض، و أمّا نفس إدراك الحسن و القبح فلا يترتّب عليه شى ء، بل نقول: إنّ الخطاب الشرعى للمتجرّى، المستتبع عن قبح المتجرّى به غير معقول، فإنّه إمّا

أن يكون نفس الخطاب الّذى متكفّل للحكم الأوّلى الثابت لنفس الخمر مثلا أو غيره.

و الأوّل بديهى البطلان، إذ مرتبه القبح الفعلى متأخّره عن مرتبه الخطاب و التكليف، فإنّه يتحقّق فى مقام الإتيان و الامتثال.

مثلا: يتّصف شرب مقطوع الخمريّه بالقبح بعد ثبوت الحرمه للخمر الواقعى، فاتّصافه بالقبح متأخّر عن خطاب «لا تشرب الخمر» فكيف يمكن أن يكون هذا القبح مستتبعا للحكم المتكفّل له نفس هذا الخطاب المتقدّم عليه!؟

و الثانى إمّا متوجّه إلى خصوص المتجرّى، أو عنوان شامل له و للعاصى، كعنوان المتمرّد على المولى و الهاتك لحرمته.

أمّا الأوّل: فهو- مضافا إلى القطع بأنّ المتجرّى ليس أسوأ حالا من العاصى، و ليست خصوصيّه فى قبح المتجرّى به لم تكن تلك الخصوصيّه فى المعصيه حتى يستتبع هذا القبح الحرمه الشرعيّه، و يخاطب فاعله بخطاب شرعىّ دون قبح العصيان- مستحيل، فإنّ المتجرّى فى حال التفاته إلى كونه متجرّيا و أنّ قطعه مخالف للواقع يخرج عن كونه متجرّيا و ينقلب الموضوع، و مع عدم التفاته لا يعقل أن ينبعث ببعث المولى، فلا يعقل البعث أيضا، فهو نظير تكليف الناسى حال نسيانه.

و أمّا الثانى: فهو مستلزم للتسلسل، و ذلك لأنّ عنوان الهاتك لحرمه مولاه- مثلا- الشامل للعاصى و المتجرّى لو كان مخاطبا بخطاب من جهه استتباع الهتك له، لكان التجرّى محكوما بحكم شرعىّ، لكونه هتكا، و نفس هذا الحكم الشرعى أيضا تكون موافقته انقيادا و مخالفته هتكا لحرمه المولى، فلا بدّ من خطاب شرعى آخر متوجّه إليه أيضا، و هذا الحكم الثابت بهذا الخطاب أيضا له إطاعه و عصيان آخر، فعلى تقدير المخالفه يتحقّق الهتك

المستتبع للحكم الشرعى، فلا بدّ من ثبوت حكم آخر، و هكذا إلى ما لا نهايه له، و لازمه أن يكون هناك أحكام غير متناهيه و إرادات غير متناهيه و معاص غير متناهيه، إلى غير ذلك من التوالى الفاسده.

و الحاصل: أنّه لا يمكن القول باستتباع القبح الفعلى فى المتجرّى به للحكم الشرعىّ بوجه من الوجوه.

**و أمّا الكلام فى الجهه الثالثه- و هى الجهه الكلاميّه-:**

فحاصله أنّ المتجرّى مستحقّ للعقاب (۱) بعين الملاک الّذى يوجب استحقاق العاصى له، و ذلک لأنّ العقاب لا بدّ و أن يكون على أمر اختيارىّ، و ما هو اختيارىّ فى العصيان و التجرّى هو التجرّى بالمعنى اللغوى، أى الجرأه على المولى و هتک حرمته، الّذى يتحقّق بمخالفه القطع سواء صادف الواقع أو لم يصادفه، ضروره أنّ المصادفه للواقع و عدم المصادفه له، أمران خارجان عن تحت اختيار المكلّف، و لا يترتّب عليهما أثر أصلا، و لذا نفس مخالفه الحكم الواقعى فى ظرف الجهل و عدم الوصول لا يعاقب عليها، فالعقاب دائما يكون فى مرتبه الوصول، و قبلها قبيح لا يصدر من الحكيم، و من البيّن أنّ فى هذه المرتبه ما يكون ملاكا لاستحقاق العاصى للعقاب ليس إلّا الجرأه على المولى و هتک حرمته، و هذا بعينه موجود فى المتجرّى، و العقل حاكم باستحقاق العقاب فى المقامين بمناط واحد.

و على ذلک لا- يبقى مجال لما أفاده فى الفصول من تداخل العقابين فى فرض مصادفه القطع للواقع، أحدهما عقاب الإتيان بمبغوض المولى، و الآخر

---

۱- أقول: إذا لم يكن المتجرّى به حراما- كما اعترف به سيّدنا الأستاذ رحمه اللّه فمن أين يستحقّ العقاب و يستكشف استحقاقه؟ و أيضا إذا كان المتجرّى به هتكا و تعدّيا على المولى فلما ذا لا يكون حراما؟ (م).

عقاب هتكه و الجرأه عليه(۱).

و ذلک لما عرفت من أنّ العقاب دائما ليس إلّا على هتک حرمه المولى، ففى فرض المصادفه أيضا ليس إلّا سبب واحد للعقاب.

و لا لما أفاده فى الكفايه(۲) من أنّ العقاب ليس على الفعل المتجرّى به، بل على قصد العصيان و إراده الطغيان، الناشئه عن سوء سريرته و شقاوته الذاتيّه له، و الذاتيّ لا يعلّل، و السؤال عنه مساوق للسؤال عن أنّه لم يكون الإنسان ناطقا و الحمار ناهقا؟، لما عرفت من أنّ العقاب على أمر اختياريّ ملتفت إليه، و هو الهتک، و قد مرّ فى بحث اتّحاد الطلب و الإراده أنّ السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين للإنسان، و ذكرنا وجهه مفصّلا، فراجع.

## بقيت أمور:

### الأوّل:

أنّ شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذكر وجها لاستحاله استتباع القبح الفعلى- على تقديره- للحكم الشرعى بعد ما أنكر اتّصاف الفعل المتجرّى به بالقبح، و هو: أنّ جعل الحكمين على عنوانين بينهما عموم من وجه من الوضوح بمكان، كما إذا ورد «لا تكرم الفاسق» ثم ورد «لا تكرم ولد الزنا» و لا مانع منه، ففى مورد الاجتماع يتأكّد الحكم، و يندكّ أحد الملاكين فى الآخر، و فى مورد الافتراق يصير كلّ من الحكمين فعليّا و المكلّف يتمكّن من امتثال كلا الحكمين و يمكنه الانبعاث عن كلا البعثين، و هذا ممّا لا ينكر و لا شبهه فيه فى الجمله و فى غير ما يكون أحد العنوانين هو القطع بشى ء.

و أمّا فيه فيستحيل ذلک، و ذلک لأنّ عنوان مقطوع الخمريّه، و الخمر و إن كان بينهما عموم من وجه- لتصادقهما فى فرض المصادفه للواقع، و تفارقهما

---

۱- الفصول: ۸۷.

۲- كفايه الأصول: ۳۰۰ و ۳۰۱.

فی صوره المخـالفه، و فی صوره وجود الخمر و عـدم تعلّق القطع به- إلّـا أنّ القطع حیث إنّه لیس إلّـا انکشاف الواقع للقاطع فلا یمکن جعـل حکم آخر- غیر مـا جعـل علی الخمر الواقعی- لمقطوع الخمریّه، إذ القـاطع دائما لا یری إلّا الواقع، فهو دائما یوافق الحکم الواقعی أو یخـالفه، و الحکم الثانی الثابت لعنوان المقطوع خمریّته لا یصـیر فعلیّا فی حقّه أصـلا، فأیّ فائـده فی جعل مثل هذا الحکم؟ و هل هو إلّا لغو محض مستحیل فی حقّ الشارع الحکیم؟

هذا، مضافا إلی اسـتلزامه اجتماع المثلین فی نظر القاطع- و إن لم یکن فی الواقع کذلک- فیکون محالا بنظره، و معه یستحیل له أن ینبعث و انزجاره عن کلا البعثین و ینزجر عن کلا الزجرین، و إذا استحال الانبعاث عنهما یستحیل البعث إلیهما أیضا(۱).

هذا، و ما أفاده- قدس سره- غیر تامّ.

أمّـا أوّلاـ فلأنّه علی فرض صـحّته لا یجری إلّا فی القطع بالحکم، أمّا القطع بالموضوع فیمکن انبعاث المکلّف عن کلا البعثین و انزجاره عن کلا الزجرین.

مثلا: لو فرضـنا أنّ المکلّف علم بحرمه الخمر الواقعی و لم یظفر بما دلّ علی حرمه مقطوع الخمریّه، فحینئـذ یمکن أن ینزجر عن خصـوص نهی «لاـ تشـرب الخمر الـواقعی» بعـد تحقّـق موضوعه، کمـا أنّه لو علم بحرمه مقطوع الخمریّه و لم یظفر بـدلیل حرمه الخمر الواقعی، یتنجّز علیه خطـاب «لاـ تشـرب مـا قطعت بخمریّته» و یمکنه الانزجـار عنه، فحیث یمکن الانبعـاث و الانزجار عن کلیهما یمکن البعث إلیهما أیضا، و لا مانع منه من هذه الجهه.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۶، و فیه القبح الفاعلی.

و أمّا ثانيا: فلأنّ جعل حكم لعنوان عامّ و مثله لعنوان خاصّ ممكن بل واقع فى الشريعه، مثلا: عنوان لمس بدن الأجنبيّه محكوم بالحرمه، و عنوان التقبيل- الّذى لا ينفكّ عن اللمس- أيضا محكوم بالحرمه، و صلاه الظهر واجبه، و لو تعلّق بها النذر أيضا محكومه بالوجوب مع أنّ الخاصّ دائما يجتمع فيه عنوانان و لا يلزم فيه اجتماع المثلين، بل يتأكّد، كما فى مورد الاجتماع فى العامّين من وجه، و يندك أحد الملاكين فى الآخر لا محاله، فإذا كان هذا المعنى ممكنا، فمن الممكن أن تكون حرمه مقطوع الخمريّه من قبيل حرمه اللمس، الّذى لا ينفكّ عن الخمر بنظر القاطع، و حرمه الخمر الواقعى من قبيل حرمه التقبيل، فلو جعل حكم للخمر الواقعى و الآخر لمقطوع الخمريّه، فالقاطع إن صادف قطعه الواقع، فلا محاله تتأكّد الحرمه، كحرمه التقبيل الملازم مع اللمس، و وجوب الصلاه عند تعلّق النذر بها، و إن لم يصادف، فليس فيه إلّا ملاك واحد، كاللمس، و ليس من اجتماع المثلين فى شى ء، فالوجه فى الاستحاله ما ذكرنا. و هذا الوجه ليس بوجيه.

### الأمر الثانى:

أنّه ربما يستدلّ على حرمه التجرّى بالإجماع على حرمه تأخير الصلاه لمن ظنّ تضيّق الوقت، و أنّه معصيه- و لو انكشف خلافه بعد ذلك و ظهر أنّ الوقت واسع- و بالاتّفاق على وجوب الإتمام لمن ظنّ بالخطر فى السفر و سافر، لكونه معصيه و لو انكشف بعد ذلك كون الطريق مأمونا لا خطر فيه، و لو لا حرمه الفعل المتجرّى به، لما حكموا بالمعصيه فى صوره انكشاف الخلاف.

و هذا الإجماع المدّعى فى هذين الموردين- على تقدير تسليمه- لا يفيد شيئا، فإنّ حرمه تأخير الصلاه موضوعها- كما يستفاد من بعض الروايات- هو

من خاف فوات الوقت(۱)، فنفس صفه الخوف لها موضوعیّه للحکم، و لا یعقل انکشاف الخلاف فیه، فإنّ الخوف أخذ فی الموضوع، و لا یعتبر الظنّ بالتضیّق، فإنّه لا ملازمه بینهما، بل ربما یخاف الإنسان بمجرّد احتمال متساوی الطرفین بل مرجوح، فبمقتضی بعض الروایات مجرّد حصول الخوف بضیق الوقت- سواء حصل الظنّ أم لم یحصل- یترتّب علیه حکم، و هو حرمه تأخیر الصلاه، و حینئذ تبین سعه الوقت أو لم تتبیّن یحرم التأخیر لمن خاف الضیق، ضروره أنّ ظهور سعه الوقت لا یخرج هذا الشخص عن موضوع الحکم و عن کونه مصداقا لمن خاف فوات الوقت قبل ذلک، فلیس فیه انکشاف الخلاف حتی یکون تجرّیا محکوما بالحرمه بحکم الأصحاب.

و هکذا الظنّ بالخطر فی السفر له موضوعیّه لیس طریقا له حتی یکون تجرّیا لو انکشف خلافه، و ذلک لأنّ سلوک الطریق المظنون خطره مصداق للإلقاء إلی التهلکه، و لا یلزم فی ذلک ترتّب الهلکه علیه، کما یقال لمن دخل فی معرکه القتال: ألقی نفسه فی الهلکه و لو سلم و لم تصبه مصیبه أصلا، فحینئذ نفس حصول الظنّ بالخطر- و لو لم یکن خطر واقعا- موضوع للحکم بوجوب إتمام الصلاه من جهه کون السفر حینئذ حراما و معصیه.

**الثالث:**

أنّه استدلّ لحرمه التجرّی بالأخبار الدالّه علی ثبوت العقاب بنیّه السوء، و أنّ اللّه یحاسب الناس علی نیّاتهم، بتقریب أنّ هذه الأخبار و إن کانت معارضه بأخبار أخر دالّه علی العفو عن نیّه السوء ما لم یأت بالمنویّ إلّا أنّ طریق الجمع بینهما أن یحمل الطائفه الأولی علی النیّه مع الجری علی طبقها، و یحمل الطائفه الثانیه علی النیّه المجرّده، فالجمع بینهما یقتضی حرمه نیّه

---

۱- دعائم الإسلام ۱: ۲۰۱، و عنه فی البحار ۸۸: ۱۶۷.

المعصیه مع الحرکه علی طبقها، و التجرّی صغری من صغریات هذه الکبری الکلّیه.

هذا، و یرد علیه أوّلا: أنّ هذا الجمع جمع تبرّعی لا شاهد له.

و ثانیا: علی تقدیر التسلیم أیضا لا تدلّ علی حرمه التجرّی، لأنّ المتجرّی لا یتحرّک نحو السوء و لا یجری علی طبق نیّه السوء حقیقه بل تحرّک و جری خیالی نحو السوء، و الأخبار المذکوره دلّت- بمقتضی هذا الجمع- علی حرمه نیّه السوء مع الحرکه نحوه و الجری علی طبقها.

و ثالثا: لو سلّمنا شمولها للتجرّی، فلازمه لیس إلّا استحقاق العقاب علیه لا الحرمه، فغایتها أنّها إرشاد إلی ما استقلّ العقل به من صحّه مؤاخذه المتجرّی، لأنّه طاغ و هاتک لحرمه مولاه، لا أنّه متعلّق للنهی المولویّ الشرعیّ، کما هو المدّعی، ضروره أنّها لا تدلّ علی أزید من ثبوت العقاب علی نیّه السوء.

ثمّ إنّ الصحیح فی الجمع بینهما أن یقال: إنّ أخبار العفو تدلّ علی عدم ترتّب العقاب علی نیّه السوء مطلقا، سواء کانت مجرّده أو کانت مع الجری علی طبقها و الارتداع عنها بالاختیار- بأن نوی القمار فبدا له أنّ التجاره أنفع له فارتدع عن قصده- أو کانت مع الجری و الارتداع بواسطه أمر خارج عن تحت اختیاره، و هناک روایه تدلّ علی ترتّب العقاب علی خصوص الأخیر (۱) من أنّه

---

۱- أقول: مورد الروایه و إن کان خاصّا و لکن فیه تعلیل، و هو عامّ یشمل صوره التمکّن و عدمه، فنفس الإراده کافیه، فلیست بأخصّ ممّا دلّ علی العفو. هذا أوّلا- و ثانیا: وجه دخول النار فی مورد الروایه هو إراده قتل المؤمن و أنّ قتله من أکبر الکبائر، فإذا کانت إراده قتل المؤمن موجبه لاستحقاق العقاب فهی لا تکون دلیلا علی إیجاب إراده کلّ عصیان بلا تمکّن منه استحقاقا للعقاب، کما هو المدّعی. و بعباره أخری: لیست الروایه أخص ممّا دلّ علی العفو للتعلیل، و لو سلّمت الأخصّیه، لا تنتج المدّعی، لأنّ إراده قتل المؤمن مع عدم التمکّن منه لا تقاس بإراده عصیان آخر مع عدم التمکّن منه. (م).

«إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل و المقتول فى النار، قيل: يا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صلّى اللّه عليه و آله سلم: لأنّه أراد قتل صاحبه»(۱) و هذه الروايه صريحه- بحسب موردها- فى ترتّب دخول النار على إراده القتل و الجرى على طبقها مع الارتداع بأمر خارج عن تحت اختيار المريد و الناوى، و نسبتها إلى أخبار العفو نسبه العموم و الخصوص المطلقين، فيخصّص تلك الأخبار بغير هذا القسم، و بعد التخصيص يصير مفادها عدم ثبوت العقاب، و العفو عن نيّه السوء مجرّده و مع الجرى و الارتداع بالاختيار، فتكون نسبتها- بعد ذلك- إلى الأخبار الدالّه على ثبوت العقاب مطلقا- سواء كانت النيّه على السوء مجرّده أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار أو بلا اختيار- نسبه العموم و الخصوص المطلقين، و تنقلب نسبه التباين، فتخصّص أخبار العفو هذه الأخبار بغير ما إذا كانت نيّه السوء مجرّده أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار، و يختصّ ثبوت العقاب بنيّه السوء، التى جرى الناوى على طبقها و ارتدع بواسطه أمر خارج عن تحت اختياره، فإنّها تبقى تحت عمومات هذه الأخبار الدالّه على ثبوت العقاب بعد تخصيصها بتلك الأخبار.

و هذا مورد من موارد بحث انقلاب النسبه، و هو بحث شريف تترتّب عليه فوائد مهمّه.

و مثاله المعروف: ما دلّ على أنّ الزوجه لا ترث من العقار مطلقا، و ما دلّ على أنّها ترث من العقار مطلقا، فإنّ الدليلين متعارضان متباينان لكن ورد دليل

---

۱- علل الشرائع: ۴۶۲- ۴، التهذيب ۶: ۱۷۴- ۳۴۷، الوسائل ۱۵: ۱۴۸، الباب ۶۷ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ۱.

آخر دالّ على أنّ ذات الولد ترث، و هو بالنسبه إلى ما دلّ على أنّها لا ترث مطلقا خاصّ، فيخصّصه بغير الزوجه التى تكون ذات ولد، و بعد ذلك تنقلب النسبه، إذا يصير مفاده أنّها لا ترث إن كانت غير ذات الولد، و هو بالنسبه إلى ما يدلّ على أنّها ترث مطلقا خاصّ يخصّصه بذات الولد، فينتج أنّ الزوجه إذا كانت ذات ولد ترث، و إلّا لا ترث.

و هذه قاعده مطّرده جاريه فى كلّ ما كان هناك دليلان كلاهما عامّ أو مطلق بينهما تباين و كان فى البين دليل آخر خاصّ أو مقيّد بالنسبه إلى أحدهما فيخصّصه أو يقيّده، و بعد ذلك يلاحظ النسبه بينه و بين الآخر، فيقيّده أو يخصّصه.

**الرابع:**

أنّ صاحب الفصول- قدّس سرّه- بعد ما التزم بقبح الفعل المتجرّى به فى حدّ نفسه قسّم التجرّى إلى أقسام، و التزم بأنّه يمكن أن يكون محكوما بكلّ واحد من الأحكام الخمسه، فإنّه فيما إذا صادف الحرام الواقعى محكوم بالحرمه، و القبح فيه أشدّ من القبح فيما إذا صادف المكروه الواقعى، كما أنّ القبح فيه أشدّ ممّا صادف المباح الواقعى، و هو أشدّ ممّا صادف الاستحباب و إن كان التجرّى فى الجميع محكوما بالحرمه.

و فيما إذا صادف الواجب الواقعى تاره تكون محبوبيّه الواقع بنحو يوجب زوال القبح عن المتجرّى به و اندكاكه فيما يترتّب على الفعل من المصلحه الملزمه بحيث لا يبقى له قبح أصلا بل صار حسنا بذلك، فيكون واجبا أو مستحبّا، و أخرى تكون بنحو لا يوجب ذلك، بل يبقى مقدار من القبح، فإن كان مساويا مع ما فى المتجرّى به من المصلحه، فيكون مباحا، و إن كان القبح أشدّ بنحو لا يندكّ الحسن الواقعى فيه، يكون مكروها، أو بنحو يندكّ الحسن

الواقعی فیه، یکون حراما(۱).

ثمّ إنّه ذکر فی بعض کلماته أنّه لو صادف التجرّی الحرام الواقعی، یستحقّ المتجرّی کذلک عقابین لکنّهما یتداخلان(۲).

و حاصل ما ذکره- کما أفاده شیخنا الأستاذ(۳) قدّس سرّه- ینحلّ إلی دعا و ثلاث:

الأولی: أنّ قبح التجرّی یمکن زواله فی مقام الثبوت بعروض عنوان آخر حسن علیه.

الثانیه: أنّ مصادفه التجرّی للمحبوب الواقعی تکون من هذا القبیل فی مقام الإثبات، فیرتفع به قبح التجرّی.

الثالثه: أنّه یتداخل العقابان فی صوره المصادفه للحرام الواقعی.

و شی ء من هذه الدعاوی لیس بتامّ:

أمّا الأولی: فلما عرفت من أنّ التجرّی ظلم علی المولی، و قبح الظلم من المستقلّات العقلیّه، الّذی یستحیل انفکاکه عنه مع بقائه، فلا یمکن انفکاک القبح عن التجرّی (۴) الّذی هو ظلم علی المولی و هتک لحرمته، کما لا ینفکّ القبح

---

۱- الفصول: ۴۳۱- ۴۳۲.

۲- الفصول: ۸۷.

۳- أجود التقریرات ۲: ۳۴.

۴- أقول: إن کان التجرّی ظلما علی المولی، فعدم انفکاک القبح عنه مسلّم إلّا أنّ کونه ظلما- و کذا العصیان- فی محلّ منع، لأنّه لیس بوسع أحد أن یظلم علی اللّه تعالی، کما فی قوله تعالی: وَ ما ظَلَمُونا* [البقره: ۵۷، الأعراف: ۱۶۰] و لذا لا یقال له تعالی: یا مظلوم، کما أنّه لا یقال: یا ظالم. نعم، للمولی علی العبد المتجرّی حقّ لم یؤدّه إلیه، و هذا یوجب أن یدرک العقل قبحا ما، و أنّ هذا الفعل المتجرّی به ممّا لا ینبغی أن یوجد، و أمّا صدق الظلم علیه فلا، فکون التجرّی قبیحا من حیث کونه ظلما ممّا لا یمکن المساعده علیه. و بعباره أخری: یفهم من قوله أمران: أحدهما: کون التجرّی ظلما، و الآخر: دوران قبحه مدار صدق الظلم علیه بحیث لو لم یصدق علیه لما کان قبیحا، و کلاهما ممنوع، بل التجرّی قبیح مع أنّه لیس بظلم علی المولی. (م).

عن المعصيه بعين هذا الملاک.

و أمّا الثانيه: فلأنّ الأمر غير الاختيارى يمكن أن يكون موجبا لعدم صدور القبيح عن الشخص و لا محذور فيه. أمّا كونه موجبا (۱) لحسن شى ء و ارتفاع قبحه فلا، بل عرفت أنّ الأمور غير الاختياريه لا مدخليّه لها فى الحسن و القبح أصلا، و مصادفه التجرّى للمحبوب الواقعى أمر غير اختيارىّ لا يمكن أن يوجب حسنا فى الفعل.

و أمّا الثالثه: فلما مرّ من أنّ ملاک استحقاق العقاب فى العاصى.

و المتجرّى شى ء واحد و هو الهتک، فالعقاب على التجرّى واحد صادف الواقع أو لم يصادف.

## الأمر الثانى: فى أقسام القطع

### اشاره

- و الغرض من هذا التقسيم ردّ مقاله الأخباريّين من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه- بأنّ القطع إمّا طريقىّ محض أو موضوعى.

و الأوّل- حيث إنّ طريقيّته ذاتيّه غير قابله للجعل لا نفيا و لا إثباتا-

---

۱- أقول: هذا صحيح فى الجمله لا بالجمله. بيان ذلک: أنّ ارتفاع القبح الفاعلى متوقّف على الالتفات إلى العنوان الحسن الواقعى، و أمّا ارتفاع القبح الفعلى فلا يتوقّف عليه، و لذا لو ضرب اليتيم لا للتأديب مع ترتّبه عليه، فهذا الضرب- الّذى ترتّب عليه التأديب من دون إراده الضارب إيّاه- قبيح من حيث الفاعل، لعدم وجود الالتفات، و لا يؤثّر ترتّب التأديب فى ارتفاع القبح الفاعلى، و أمّا كونه غير قبيح من حيث الفعل فهو بواسطه ترتّب التأديب عليه. هذا فى ارتفاع القبح الفعلى بالعنوان الحسن الواقعى، و كذا الأمر فى ارتفاع الحسن الفعلى بالعنوان القبيح الواقعى. فتحصّل أنّ عدم تأثير العنوان الواقعى غير الملتفت إليه فى ارتفاع القبح الفعلى مطلقا غير صحيح. (م).

یستحیل أن ینهی عن بعض أفراده من حیث الشخص أو الزمان أو السبب، کالحاصل من القیاس أو الرمل أو الجعفر أو من غیر الکتاب و السنّه مطلقا، ضروره أنّ القاطع لو قطع من طریق الجفر و الرمل مثلا بوجوب شی ء، یری الواقع و ینکشف لدیه، فنهی الشارع عن اتّباع مثل هذا القطع الخاصّ یستلزم اجتماع الضدّین بنظر القاطع و إن لا یستلزم ذلک فی الواقع، لاحتمال عدم مصادفته للواقع، و التکلیف الّذی یکون محالا بنظر المکلّف و لا یمکن انبعاثه عنه محال فی حقّ المولی الملتفت إلی ذلک.

و قد ادّعی شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه إمکانه بل وقوعه فی بعض الموارد لا مطلقا(۱).

و الکلام تاره من حیث إنّ الأخباریّ ینفی حصول العلم من غیر الکتاب و السنّه و أنّ غایته الظنّ، و هو لا یغنی من الحقّ شیئا، کما یظهر من بعضهم فی بعض الکلمات.

و أخری من حیث إنّه ینفی حجّیّه فیما لم یکن مسبّبا عن الکتاب و السنّه، کما ربما یستفاد ذلک من خبر أبان بن تغلب، فإنّ أبان مع أنّه کان قاطعا بأنّ فی قطع أربعه من أصابع المرأه ثبوت أربعین من الإبل- غایه الأمر أنّه کان قطعه من طریق القیاس- نهی الإمام علیه السلام عن العمل علی طبق قطعه(۲).

و هذا کلّه بالقیاس إلی حکم نفس القاطع، و أمّا لو کان مأخوذا فی موضوع حکم الغیر، کما لو [أخذ] قطع المجتهد بالأحکام من الطرق الخاصّه موضوعا لجواز تقلیده، لا من الجفر و الرمل و القیاس، فلا محذور فیه.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۸.

۲- الکافی ۷: ۲۹۹- ۶، الفقیه ۴: ۸۸- ۲۸۳، التهذیب ۱۰: ۱۸۴- ۷۱۹، الوسائل ۲۹: ۳۵۲، الباب ۴۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱.

و كيف كان، فما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فى وجه الإمكان يتّضح بمقدّمتين:

الأولى: أنّ أخذ العلم بالحكم فى موضوع حكم آخر مترتّب عليه- كأخذ العلم بوجوب الصلاه فى موضوع وجوب التصدّق بأىّ نحو كان سواء كان تمام الموضوع أو جزءه على وجه الصفتيّه أو الطريقيّه- ممكن لا محذور فيه، و أمّا أخذه فى موضوع نفس الحكم الّذى تعلّق به فهو مستلزم للدور.

مثلاـ لو كان العلم بوجوب الصلاه مأخوذا فى موضوع نفس هذا الحكم، فحيث إنّ مرتبه الحكم متأخّره عن مرتبه موضوعه، ففعليّه الحكم لاـ محاله متوقّفه على فعليّه موضوعه، و المفروض أنّ العلم بالحكم مأخوذ فى موضوعه، ففعليّه الموضوع أيضا متوقّفه على فعليّه الحكم حتى يمكن أن يتعلّق العلم به.

و بعباره واضحه: فعليّه وجوب الصلاه متوقّفه على العلم به، حيث إنّه مأخوذ فى موضوعه، و فعليّه العلم به متوقّفه على وجوب الصلاه.

الثانيه: أنّه إذا استحال تقييد الحكم بالعلم و اختصاصه بالعالمين به، يستحيل الإطلاق بالنسبه إلى العالمين به و غيرهم أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فإنّ الإطلاق عباره عن عدم التقييد عمّا من شأنه التقييد، فلا بدّ فى الإطلاق من القابليه و الشأنيه للتقييد، و قد عرفت عدمها، فكما أنّ الجدار لا يتّصف بالبصر، لعدم وجود الملكه فيه كذلك لا يتّصف بالعمى أيضا، لذلك، فحينئذ لا بدّ من الإهمال و جعل الحكم لا مطلقا بالنسبه إلى العالمين به و الجاهلين، و لا مقيّدا بخصوص العالمين، و على المولى أن يبيّن غرضه من الإطلاق أو التقييد بخطاب آخر مسمّى بمتمّم الجعل بأن يجعل وجوب الصلاه- جعلا ثانيا- على العالم بالجعل الأوّل أو

مطلقـا، و کلا القسـمین واقع فی الشـریعه، فإنّ عـدم اختصاص الأحکام بالعالمین بها و کونها مطلقه بالإضافه إلیهم و إلی غیرهم یسـتفاد من أدلّه اشتراک التکلیف، التی ادّعی شیخنا العلّامه الأنصاری فی أوّل مبحث الظنّ تواترها(۱)، کما أنّ اختصاص بعض الأحکـام بالعـالمین به- کوجوب القصـر و الجهر و الإخفـات- ثبت بالأـدلّه الأخر غیر ما دلّ علی وجوب القصـر علی المسافر، و وجوب الجهر فی بعض الصلوات و الإخفات فی بعض.

و علی هـذا إذا أمکن أخـذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه بجعل آخر غیر الأوّل، فیمکن أخذ العلم بالحکم، الحاصل من سـبب خـاصّ فی موضوع نفسه بجعـل آخر، و یمکن أیضـا تقییـده- بـأن لاـ یکون معلوما بالعلم القیاسـی کما یسـتفاد من خبر أبان بن تغلب(۲)، أو الحاصـل بـالجفر و الرمل- بجعل آخر الّـذی هو متمّم الجعل، کما هو کـذلک فی القیاس، و غیر بعیـد فی الرمل و الجفر، و هذا لیس تصـرّفا فی ناحیه القطع حتی یقال: إنّ طریقیّته ذاتیّه لا یمکن التصـرّف فیها أصـلا و لا تقبل الجعل لا نفیا و لا إثباتا، بل تصرّف فی ناحیه الحکم المقطوع به، فدعوی الأخباری من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غیر الکتاب و السنّه بحسب الإمکان فی محلّها إلّا أنّه یطالب بالدلیل، و هو مفقود فی غیر القیاس و ما نفینا عنه البعد من الرمل و الجفر.

و بالجمله، أخذ القطع الطریقی بالحکم فی موضوع نفسه و هکذا المنع من بعض أقسامه- کالحاصل من القیاس أو غیره- بمکان من الإمکان، خلافا لشیخنا العلّامه الأنصاری(۳)- قدّس سرّه- و بعض من تأخّر عنه من المحقّقین. هذا

---

۱- فرائد الأصول: ۲۷.

۲- تقدّم تخریجه فی ص ۳۶.

۳- فرائد الأصول: ۳.

خلاصه ما أفاده فی المقام(۱).

و ما بنی علیه مقصوده من المقدّمتین، فالأولی منهما و إن کانت تامّه إلّا أنّ المقدّمه الثانیه منهما ممنوعه، لما مرّ فی بحث التعبّدی و التوصّلی من أنّ استحاله التقیید بشیء وجودا و عدما توجب ضروریّه الإطلاق- کما أفاده العلّامه الأنصاری قدّس سرّه- و کون التقابل بین الإطلاق و التقیید تقابل العدم و الملکه لا یستلزم ما ذکره، فإنّ القابلیّه علی أقسام: شخصیّه و صنفیّه و نوعیّه و جنسیّه- علی ما قرّر فی مقرّه- و استحاله أحد المتقابلین بهذا التقابل شخصا فی مورد لا توجب استحاله الآخر لو کان قابلا له صنفا أو نوعا أو جنسا.

مثلا: یستحیل البصر علی العقرب بحسب نوعه علی ما هو المعروف من أنّه لا عین له- و إن کان خلاف الواقع ظاهرا- و لکنّه یتّصف بالعمی و یقال:

إنّه أعمی، من جهه أنّ الحیوان الّذی هو جنس له قابل لذلک، و هکذا ذات الواجب تعالی یستحیل فی حقّه الجهل و العجز مع أنّ العلم و القدره ضروریّان له تعالی، فإنّه تعالی بحسب نوعه- أی: الحیّ المدرک- قابل له، و الممکن یستحیل علمه بذات الواجب تعالی مع أنّ الجهل به ضروریّ فی حقّه من جهه أنّ شخص هذا العلم و إن کان مستحیلا فی حقّه إلّا أنّ نوع العلم لا یکون کذلک.

و الحاصل: أنّ أخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه إذا کان مستحیلا، فلا محاله یکون الإطلاق ضروریّا و الإهمال غیر معقول، إذ لا یعقل أن لا یدری الحاکم موضوع حکمه، فإنّ القید إن کان دخیلا فی غرضه، فالموضوع مقیّد، و إن کان غیر دخیل فیه، فمطلق، فما أفاده- من أنّ الموضوع فی الجعل الأوّل

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۷- ۸.

مهمـل لاـ مطلق و لاـ مقيّـد- ممّـا لا محصّل له، بل الإطلاق ضـروریّ، فلا يمكن أن يمنع عن اتّباع بعض أفراد القطع، فإنّ لازمه تقييـد موضوع حكمه بأن لا يكون الحكم مقطوعا بقطع حاصل من سـبب خاصّ، و قـد عرفت أنّه مسـتلزم لاجتماع الضـدّين فی نظر القاطع.

و الحاصل: أنّ النهی عن اتّباع بعض أفراد القطع- كما أفاده شيخنا الأنصاری(۱)- مستحيل.

و خبر أبان بن تغلب(۲)- بعد الإغماض عن ضعف سنده(۳)- لا يكون فيه إشعار بذلك فضلا عن الدلاله، و ذلک لأنّه ليس فی الروايه مـا يـدلّ علی أنّ أبان كان قاطعا بالحكم (۴)، فمن المحتمـل أن يكون مطمئنّا به، مع أنّ الإمام عليه السـلام أزال قطعه لو سلّم حصول القطع له بالقيـاس- لاـ أنّه عليه السـلام منعه عن العمـل علی طبق قطعه و ما اعتقـده من ثبوت أربعين من الإبل لقطع أربعه أصابع المرأه- لأنّ الإمام نبّهه علی خطئه و أنّ الدين لا يصاب بالعقول.

و أمّا ما دلّ علی عدم وجوب القضاء للناسی للسفر لو صلّی تماما و عدم وجوب الإعاده للجاهل بالحكم فلا يدلّ علی اختصاص الحكم بالعـالم به، بـل غـايته أن يـدلّ علی الإـجزاء، و لـذا لاـ خلاـف فی أنّ الجهل بوجوب القصـر لو كان عن تقصـير يسـتحقّ العقاب، و هكذا ليس لنا دليل علی اختصاص وجوب الجهر و الإخفات بالعامين به، بل يسـتفاد من نفس ما دلّ علی جواز الجهر فی موضع الإخفات للجاهل بوجوب الإخفات و هكذا العكس: أنّ الحكم مشترک

---

۱- فرائد الأصول: ۳.

۲- تقدّم تخريجه فی ص ۳۶.

۳- أقول: ليس فی سنده ضعف.( م).

۴- أقول: لا يمكن المساعده عليه، بل يسـتفاد منه كمال الاسـتفاده أنّ أبان كان قاطعا، و تشـهد عليه التعبيرات الصادره عن أبان، فإنّ هذه لا تصدر عمّن ليس له قطع. (م).

بین العالم و الجاهل، فإنّ مضمون بعضها أنّ من أخفت فیما لا ینبغی أن یخفت فیه إن کان عامدا نقض صلاته، و إن کان جاهلا أو ناسیا أو غافلا صحّت صلاته(۱).

و بالجمله روایات الباب لا تـدلّ إلّا علی الإجزاء (۲)، و هی بنفسـها شاهده علی أنّ من أخفت فی الجهریه کان وظیفته الجهر، و ینبغی أن یجهر فیه و إن کان جاهلا به، لکنّه لا یجب علیه إعاده الصلاه و یجزئ ما أتی به إخفاتا.

و أمّا وجه الإجزاء- مع أنّه غیر مأمور به- فهو مطلب آخر یأتی فی محلّه إن شاء اللّٰه.

فتحصّـل ممّـا ذکرنـا: أنّ القطع لو کـان طریقیّـا محضا و تعلّق بالحکم الشـرعی، لا یمکن أخـذه فی موضوع نفسه، و لا منع اتّباع بعض أفراده، و لیس لنا مورد یکون کذلک فی الشریعه.

هذا کلّه فی أخذ القطع بالحکم فی موضوع نفسه، و أمّا أخذه فی موضوع حکم آخر، فإن کان مماثلا له، فقد اتّضح حاله أیضـا من مطاوی

---

۱- الفقیه ۱: ۲۲۷- ۱۰۰۳، التهذیب ۲: ۱۶۲- ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳- ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶، الباب ۲۶ من أبواب القراءه فی الصلاه، الحدیث ۱.

۲- أقول: الإجزاء خلاف ظواهر الأدلّه و الروایات، فإنّ الإجزاء معناه الاکتفاء بالناقص عن التامّ، و عـدم وجوب الإعاده- کما هو مفاد الروایات- ظاهر فی أنّ العمل تامّ لیس فیه نقص، و هذا یعنی أنّ العلم بوجوب الجهر شـرط و موضوع لفعلیّه الوجوب. هذا أوّلا. و ثانیا: قوله علیه السـلام: «تمّت صـلاته» الموجود فی بعض الروایات نصّ فی أنّ المأتیّ به کامل و تامّ، و إذا کانت الصلاه الجهریّه مکان الإخفاتیه و بالعکس تامّه، فلا مجال للإجزاء، و هـذا یعنی شـرطیه العلم بوجوب الإخفات أو الجهر فی فعلیتهما. و ثالثـا: أنّ سیّدنا الأسـتاذ اسـتدلّ فی مواضع علی کون العمـل ناقصـا بوجوب الإعاده، و لازمه أنّ عـدم وجوب الإعاده دلیل علی کمال العمل، و کمال العمل و تمامه لا یجتمع مع الإجزاء. (م).

ما ذكرنا من أنّ جعل حكمين على عنوانين: أحدهما عامّ، و الآخر خاصّ بمكان من الإمكان، غايته أنّه يوجب تأكّد الحكم فى الخاصّ، فلا مانع من جعل الوجوب للصلاه بالنسبه إلى مطلق المكلّف ثم جعل وجوب مثله على العالم بالوجوب الأوّل، كما لا مانع من جعل الحرمه لقتل المؤمن و جعل مثلها لقتل العالم المؤمن و الإمام عليه السلام.

و إن كان مضادّا له، كجعل الوجوب للصلاه، و جعل الحرمه لها على تقدير العلم بوجوبها، فهو غير معقول، للزوم اجتماع الضدّين فى نظر القاطع و إن لا يلزم فى الواقع، و ما يكون محالا بنظر المكلّف جعله أيضا مستحيل فى حقّ المولى الملتفت إلى أنّ بعثه غير قابل للانبعاث، كما عرفت آنفا.

هذا كلّه فى القطع الطريقىّ المحض و ما يكون طريقا إلى الحكم الشرعىّ، المأخوذ فى موضوع نفس هذا الحكم أو مثله أو ضدّه.

أمّا الموضوعى بالمعنى المصطلح- أى: ما أخذ فى موضوع حكم آخر مخالف للحكم المقطوع به، كما إذا كان القطع بوجوب الصلاه موضوعا لوجوب التصدّق، الّذى هو حكم مخالف لوجوب الصلاه لا يماثله و لا يضادّه- فالكلام فيه متمحّض فى مقام الثبوت، أى ما أخذ فى الواقع و فى نفس الأمر فى الموضوع، لا ما أخذ فى لسان الدليل فى الموضوع بما أنّه طريق محض إلى الواقع من جهه أنّ المكلّف لا طريق له إلّا القطع، كما يستعمل كثيرا ما فى استعمالات العرف و الشرع، فيؤخذ القطع فى الموضوع لا بما أنّه جزء للموضوع أو تمام الموضوع، بل بما أنّه كاشف عن الواقع و طريق محض إليه، كما فى قوله تعالى: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ

الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ(۱) و قوله تعالی: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(۲) فإنّ شَهِدَ لیس معناه هنا الحضور، بل بمعنی المشاهده و الرؤیه، کما فی قوله: «صم للرؤیه و أفطر للرؤیه»(۳) فإنّ الغایه لجواز الأکل و الشرب هو الفجر الواقعی لا المعلوم و المبیّن، و الموضوع لوجوب الصوم هو شهر رمضان واقعا لا شهوده و رؤیه هلاله.

ثمّ إنّ شیخنا العلّامه الأنصاری- أعلی اللّه مقامه الشریف- قد قسّم القطع الموضوعی إلی قسمین: أحدهما: ما یکون علی نحو الصفتیّه، و الآخر:

ما یکون مأخوذا علی نحو الطریقیّه(۴).

و جعل صاحب الکفایه- قدّس سرّه- کلّ واحد منهما منقسما إلی قسمین: جزء الموضوع و تمام الموضوع(۵).

و لا ریب فی تقسیمه إلی الطریقیّه و الصفتیّه. و بیان ذلک أنّ الصفات الموجوده فی الخارج علی قسمین: قسم منها ما لا تعلّق له بغیره، کقیام زید و نومه و یقظته و أمثال ذلک، و قسم له تعلّق بالغیر و إضافه إلی الغیر، و یسمّی فی اصطلاح الفلاسفه بالصفات الحقیقیّه ذات الإضافه، کعلم زید و إرادته و قدرته و عجزه و غیر ذلک من صفاته ممّا یحتاج إلی أمر آخر تتعلّق الصفه به و تضاف إلیه، و یقال: علم بکذا، و أراد کذا، و قادر علی کذا، و عاجز عن کذا.

و تسمیتها بالحقیقیّه من جهه أنّها أمور موجوده فی النّفس حقیقه،

---

۱- البقره: ۱۸۷.

۲- البقره: ۱۸۵.

۳- التهذیب ۴: ۱۶۴- ۴۶۴، الوسائل ۱۰: ۲۹۱، الباب ۱۱ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۴.

۴- فرائد الأصول: ۴.

۵- کفایه الأصول: ۳۰۳.

و بذات الإضافه، لأنّها مضافه إلى الغير فى مقابله ما يكون من نفس مقوله الإضافه، كالأبوّه و النبوّه و الفوقيّه و التحتيّه، فإنّها عين الإضـافه، لاـ أمور ذات إضـافه. و بـالجمله هـذه الصـفات، لهـا جهتـان: جهه قيامهـا بـالنفس و جهه تعلّقهـا بالغير. و الأولى: جهه صنفيّتهـا، فـإنّ النّفس يتّصف بهـا حقيقه. و الثـانيه: جهه إضافيّتهـا، فإنّهـا تضاف و تنسب إلى الخارج حقيقه، و القطع من القسـم الثانى، و له جهتان:

جهه الصـفتيه و وجوده فى النّفس المقابـل للتحيّر و التردّد، و يسـمّى هـذه الحـاله بالقطع، لانقطاع التحيّر و التردّد عن النّفس عند عروضـها، و لا يـذهب النّفس عنـد ذلك يمينا و شـمالا بحيث يقـدّم رجلا و يؤخّر أخرى و يكون فى حيره و اضـطراب كما فى حاله التحيّر و التردّد، و هو بهـذا الاعتبار ليس إلّا صـفه للقاطع لا المقطوع به، فإنّه عين جهه الطريقيّه و انكشاف الواقع به، و ليس قسما آخر من الصفتيه، كما فى الكفايه(۱). و لا ريب أنّ نفس هـذه الحاله ربما يتعلّق بها الغرض من دون نظر إلى شـى ء آخر، كمـا ربمـا ينـذر الوسواسـى- الّـذى لاـ يقطع بطلوع الفجر- أن يعطى درهمـا إن حصل له القطع و ارتفع التحيّر عنه، لا لأجل أن يصلّى فى أوّل الوقت و درك فضـيلته، بل لمجرّد رفع اضـطرابه و تحيّره، فعلى هذا يمكن أن يكون نفس هذه الصفه و وجودها فى النّفس موضوعا لحكم شرعى، و من هذا القبيل القطع بالملكيّه، المأخوذ فى موضوع جواز الشهاده.

و جهه الإضافيّه التى هى جهه كاشـفيّته عن الواقع و تعلّقه بأمر خارجىّ، فالقطع يمكن أخذه فى الموضوع بما أنّه صـفه نفسانيّه و معلوم بالذات و أمر

---

۱- كفايه الأصول: ۳۰۳.

موجود فى النّفس على القول بالوجود الذهنى، و يمكن أخذه بما أنّه طريق إلى الواقع و كاشف عن الواقع.

و هكذا لا ريب أنّ المأخوذ بما أنّه صفه يمكن أن يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع القطع المصادف للواقع، كما فى القطع بالنجاسه الخبثيّه على قول، فإنّ الموضوع على هذا يكون مركّبا من وجود صفه القطع و مصادفته للواقع بحيث لو قطع و بعد ذلك انكشف عدم النجاسه فيستكشف عدم وجوب الاجتناب أيضا.

و يمكن أن يكون تمام الموضوع بأن لا يكون للواقع دخل فى الموضوع، و كان نفس صفه القطع تمام الموضوع، صادف الواقع أم لا، نظير خوف الضرر، الموضوع لجواز التيمّم، فإنّ نفس صفه الخوف موضوع لهذا الحكم و لو لم يكن ضرر فى الواقع، و لا تجب إعاده الصلاه لو انكشف عدم الضرر، كما فى القطع بالملكيّه، فإنّه بنفسه موضوع لجواز الشهاده صادف الواقع أم لا.

لكنّ المأخوذ فى الموضوع بما أنّه طريق إلى الواقع قسم واحد، و هو كونه جزء الموضوع، و يستحيل أن يكون (۱) تمام الموضوع، ضروره أنّ معنى أنّه

---

۱- أقول: الصحيح هو أنّ أقسام القطع الموضوعى أربعه، كما قال به صاحب الكفايه، لا ثلاثه، كما قال به الشيخ و من تبعه، و ذلك لأنّ لنا روايات ظاهرها كون القطع الطريقى تمام الموضوع، كما فى موارد جواز القضاء و الشهاده، التكليفى، فإنّ للقاضى أن يحكم و يقضى إذا علم سواء أصاب أو لم يصب، فعلمه بالواقع موضوع تامّ لجواز القضاء تكليفا، و لا دخل للواقع فى الجواز التكليفى. نعم هو دخيل فى الجواز الوضعى و ترتّب الأثر. و هكذا فى مورد الشهاده، فإنّ الشاهد له أن يشهد إذا قطع بالمشهود به سواء أصاب أم لا و حملها على القطع على وجه الصفتيه خلاف الظاهر منها، فإنّ الظاهر منها أنّ القطع بما أنّه طريق إلى متعلّقه موضوع لحكم آخر، و هو جواز القضاء و الشهاده. (م).

تمـام الموضوع أنّه لاـ دخـل للواقع أصـلا، بل الحكم مترتّب على القطع، صادف الواقع أم لا، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون طريقـا إلى الواقع مع أنّه فى صوره المخـالفه لاـ واقع فى البين حتى يكون القطع طريقـا إليه!؟ بل بتعبير صاحب الكفايه فى بعض كلماته- قدّس سرّه- هذا جهاله و ضلاله لا دلاله(۱) و إن كان بنظر القاطع كاشفا و لا تنفكّ الكاشفيّه عنه إلّا أنّه تخيّل الكشف لا واقعه.

و الحاصـل: أنّه لاـ يعقل فى القطع الطريقى المأخوذ فى الموضوع إلّا أن يكون جزء الموضوع، فأقسام القطع الموضوعى ثلاثه لا أربعه، كمـا أفاده فى الكفايه(۲)، و بضـميمه القسم السـابق- و هو الطريقى المحض- تصـير الأقسـام أربعه: الطريقىّ المحض، و الموضوعىّ الّـذى أخـذ على وجه الصـفتيّه بنحو يكون تمـام الموضوع أو جزء الموضوع، و مـا أخـذ فى الموضوع بنحو الطريقيّه جزءا للموضوع.

ثمّ إنّه لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات و الأصول المحرزه- كالاستصـحاب- بنفس أدلّه حجّيّتها مقام القطع الطريقى المحض، ضروره أنّه لولاه لانسدّ باب الاجتهاد و الاستنباط.

أمّـا قيامهـا مقـام القطع الموضوعى: فالأقوال فيه ثلاثه: قيامها مقامه مطلقا حتى فيما إذا أخـذ موضوعا على وجه الصـفتيّه، و عـدم القيام مطلقا و لو كان أخذه فيه بنحو الطريقيّه، و التفصيل بين ما أخذ فى الموضوع على نحو الطريقيّه و الكاشفيّه فتقوم، و بين ما أخذ على وجه الصفتيّه فلا تقوم، و هو الحقّ كما عليه شيخنا الأستاذ(۳).

---

۱- كفايه الأصول: ۳۲.

۲- كفايه الأصول: ۳۰۳.

۳- أجود التقريرات ۲: ۹.

أمّا عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصـفتيه: فلأنّ القطع كسائر الصفات النفسانيّه من الشجاعه و الحلم و الغضب و غير ذلـك، و من المعلوم أنّ أدلّه حجّيّه الأمارات غير ناظره إلى ذلك، فإنّ مفادها ليس إلّا جعل الطريقيّه و الكاشـفيّه التامّه التعبّـديّه لغير العالم لا جعل صـفه القطع فى نفس غير العالم تعبّـدا، كما لا يستفاد منها جعل سائر الصـفات تعبّـدا قطعا، مضافا إلى أنّه لم نجـد مثالاـ له فى الشـريعه، و مـا أخـذ فى موضوع جواز الشـهاده هو القطع الطريقى لاـ الصـفتى، فإنّ قول الإمام عليه السـلام فى الروايه الوارده فى الباب مشيرا إلى الشمس:

«بمثل هذا فاشهد أو دع»(۱) أقوى شاهد على ما ذكرنا، فإنّ ظاهره أنّك إن أحرزت ما تشـهد عليه و رأيته كرؤيتك الشـمس و إحرازك إيّاها فاشـهد، و إلّا فلا يجوز لك الشـهاده، و هكذا المأخوذ فى موضوع وجوب الإعاده هو القطع الطريقى، كما تشهد به الروايات الوارده فى بابه، فإنّ فى بعضـها جعل الإحراز و اليقين غايه للحكم، كما فى قوله- أى: مضـمونه-: «إذا سهوت أو إذا شككت فى الأـوّلتين فأعـد صـلاتك حتى تثبتهما»(۲) و فى روايه أخرى «حـتى تسـتيقن بهمـا»(۳) فجعـل عليه السـلام اليقين و الإحراز طريقا إلى الواقع. و هذا واضح لا ستره عليه.

و أمّا قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّه: فعمـده ما قيل فى وجه المنع ما أفاده فى الكفايه من أنّ أدلّه حجّيّتها الدالّه على إلغاء

---

۱- شرائع الإسلام ۴: ۱۲۱، الوسائل ۲۷: ۳۴۲، الباب ۲۰ من أبواب الشهادات، الحديث ۳.

۲- التهذيب ۲: ۱۷۷- ۷۰۶، الاستبصار ۱: ۳۶۴- ۱۳۸۳، الوسائل ۸: ۱۹۱، الباب ۱ من أبواب الخلل الواقع فى الصـلاه، الحديث ۱۵.

۳- الكافى ۳: ۳۵۱- ۲، التهذيب ۲: ۱۷۹- ۷۱۵، الاستبصار ۱: ۳۶۵- ۱۳۹۱، الوسائل ۸: ۱۸۹، الباب ۱ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ۷.

احتمال الخلاف لا- تتصدّى إلّا لتنزيل المؤدّى منزله الواقع خاصّه بحيث يكون غير العلم ملحوظا آليّا، أو لتنزيل غير العلم منزله العلم خاصّه بحيث يكون ملحوظا استقلالا، و لا يمكن أن تكون ناظره إلى كلا التنزيلين، ضروره استحاله أن يكون شی ء واحد فی آن واحد ملحوظا بلحاظين مطلقا- سواء كانا استقلاليّين أو آليّين أو مختلفين- إن لم يكن جامع فی البين، و المفروض أنّه ليس، بداهه عدم وجود الجامع بين الآليّه و الاستقلاليّه.

و بعباره واضحه: ما دلّ على حجّيّه الأماره لا يكفی إلّا لأحد التنزيلين:

إمّا تنزيل ما أخبرت البيّنه بخمريّته منزله الخمر الواقعی، أو تنزيل نفس إخبار البيّنه بخمريّه شی ء منزله العلم بخمريّته، و المفروض أنّه كان ناظرا إلى التنزيل الأوّل و أنّ نظره إلى غير العلم آلیّ و أنّ نظره الاستقلالی إلى الواقع، فكيف يمكن مع ذلك أن يكون ناظرا إليه استقلالا الّذی لا بدّ له فی جعل غير العلم جزءا للموضوع، كما فی سائر ما له دخل فيه!؟

ثمّ أورد على نفسه سؤالا- و هو: أنّ لازم ما ذكر عدم تعيّن أحد التنزيلين إلّا بالقرينه، فمجرّد دليل الحجّيّه لا يفی بتنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع.

و أجاب: بأنّ ظهور دليل الحجّيّه فی أنّه يلاحظ غير العلم آله ممّا لا ينكر، و إنّما اللحاظ الاستقلالی يحتاج إلى قرينه عليه(۱). هذا خلاصه ما أفاده فی المقام.

و هو مبنيّ على أنّ مفاد أدلّه حجّيّه الأمارات تنزيل المؤدّى منزله الواقع، و هو- قدّس سرّه- لا يلتزم به و يرى أنّ مفادها جعل المنجّزيّه فی صوره الإصابه و المعذّريّه فی فرض المخالفه(۲)، بمعنى أنّ الشارع جعل آثار القطع الوجدانی

---

۱- كفايه الأصول: ۳۰۴- ۳۰۵.

۲- كفايه الأصول: ۳۱۹.

من المنجّزيه و المعذّريّه لغير العلم، فكما أنّ المكلّف لو قطع بوجوب شي ء مثلا، كان منجّزا له و موجبا لاستحقاق العقوبه على مخالفته، و لو قطع بإباحه شي ء كان معذّرا له لو انكشف له حرمته بعد ذلك، فكذلك لو قام ما أعطاه الشارع صفه المنجّزيّه و المعذّريّه- و إن لم تكن له في طبعه- على وجوب شي ء أو حرمه شي ء يكون منجّزا و معذّرا، و على هذا يكون غير العلم- الّذي له صفه المنجّزيّه و المعذّريّه تعبّدا- حاله حال العلم الّذي يكون له ذلك ذاتا، فكما تقوم الأماره مقام القطع الطريقي المحض و يكون إخبار البيّنه بخمريّه مائع بحكم العلم بذلك في ترتّب الحرمه عليه و تنجّزها تعبّدا، كذلك لو كان القطع جزءا للموضوع بنحو الطريقيّه و كان الحكم مترتّبا على مقطوع الخمريّه، يكون إخبار البيّنه بخمريه شي ء منجّزا للواقع و موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ على هذا القول تكون الأماره منزّله منزله القطع في المنجّزيّه و المعذّريّه دائما، و لا يكون المؤدّى منزّله منزله الواقع قط، فلا يكون في البين إلّا تنزيل واحد، و هو تنزيل غير العلم منزله العلم (۱)، فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظين.

و الحاصل: أنّ الإشكال ناشئ من القول بأنّ المجعول في الأمارات هو إثبات الحكم الواقعي للمؤدّى، و هو بمراحل من الواقع، إذ لازمه التصويب المجمع على بطلانه، ضروره أنّ ما قامت الأماره على وجوبه فهو واجب واقعي تعبّدا على هذا القول.

---

۱- أقول: حديث التنزيل- سواء كان تنزيل غير العلم منزله العلم أو تنزيل المؤدّى منزله الواقع- يتوقّف على كون دليل الحجّيّه منحصرا في الدليل اللفظي، و أمّا إذا قلنا بأنّ دليلها منحصر في السيره العقلائيّه و أنّ الأدلّه اللفظيّه كلّها إرشادات إليها كما اعترفوا به، فلا مجال للبحث عن التنزيل حتى يتبيّن أنّ المنزّل و المنزّل عليه ما هما. (م).

و بعباره أخرى: مؤدّى الأماره إمّا موضوع من الموضوعات كخمريّه المائع أو حكم من الأحكام.

فإن كان الأوّل، فدليل حجّيّه الأماره يثبت الحكم الواقعى الثابت للخمر الواقعى لمشكوك الخمريّه حينئذ تعبّدا، و يجعل ما ليس موضوعا للحكم الواقعى- و هو مشكوك الخمريّه- موضوعا له، و يوسّع فى دائره موضوع الحكم الواقعى.

و إن كـان الثـانى، فيثبت الوجوب الواقعى لمـا أدّى إليه الأمـاره من الوجوب، فيكون الوجوب المماثـل مجعولا واقعا، و هـذا هو التصويب.

و أمّا لو قلنـا بـأنّ المجعول فى الأمـارات هو المنجّزيّه و المعـذّريّه- كما يقول صاحب الكفايه(۱) قدّس سـرّه- فلا يلزم محذور أصـلا، فـإنّ الظنّ الحاصـل من الأمـاره على هـذا يكون كـالقطع فى جميع الآثار تعبّـدا، غايه الأمر أنّ القطع حجّه منجعله و الظن حجّه مجعوله بالجعـل الشـرعىّ، و من آثار القطع أنّه لو كان مأخوذا فى الموضوع، يترتّب حكمه عليه، و يكون منجّزا أو معـذّرا، فيكون الظنّ- الّذى هو بمنزله القطع تعبّدا فى جميع الآثار- أيضا كذلك.

و كـذلك إذا قلنـا بأنّ المجعول فى الأمارات هو نفس الطريقيّه الكاشـفيّه لا آثار الطريق و الكاشف، بمعنى أنّ الشارع جعل غير العلم علمـا تعبّـدا، فـالمجعول هو الانكشـاف التعبّـدى، فيكون حـال الأمـاره حال القطع بلا تفاوت، غايه الأمر أنّ القطع انكشاف حقيقىّ فى نظر القاطع، و الأماره انكشاف جعلىّ تعبّدىّ، و يترتّب عليه آثار القطع قهرا. و هذا هو الّذى اختاره شـيخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه.

---

۱- كفايه الأصول: ۳۱۹.

۲- أجود التقريرات ۲: ۱۲- ۱۳.

و هو الحقّ الحقيق بالتصديق، فإنّ لازم كون المجعول المنجّزيّه و المعذّريّه هو التخصيص (۱) فى الأحكام العقليّه.

بيان الملازمه: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليّه غير قابله للتخصيص، موضوعها عدم البيان، فالمكلّف الشاكّ لو كان داخلا فى موضوع القاعده بعد قيام الأماره- بأن كان الحكم الواقعى لم يصل إليه بعد لا وصولا حقيقيّا و لا وصولا تعبّديّا و مع ذلك جعل الشارع التنجّز و استحقاق العقاب على فرض المخالفه، و العذر على تقدير الموافقه و عدم الإصابه- فلازمه أن يخصّص القاعده و يقال: إنّ العقاب بلا بيان من الشارع قبيح فى جميع الموارد إلّا فى مورد قيام الأماره فهو غير قبيح، كما يقال: اجتماع النقيضين فى جميع الموارد مستحيل إلّا فى مورد كان كذا، و بطلان اللازم بديهىّ لا يحتاج إلى بيان.

و إن كان خارجا عن موضوع القاعده- بأن كان قيام الأماره رافعا لشكّه، لجعل الأماره بيانا و انكشافا تعبّديّا بإعطاء الشارع صفه الانكشاف التامّ لما ليس له ذلك فى طبعه و كان له كشف ناقص و مع ذلك- أى مع جعل الانكشاف

---

۱- لمّا كانت حقيقه التخصيص و الحكومه أمرا واحدا- و الاختلاف بينهما فى مقام الإثبات و البيان، فإنّ التخصيص إخراج حكم الشى ء بلسان نفى الحكم، و الحكومه إخراجه بلسان نفى الموضوع تعبّدا- فالحكومه و القول بالوسطيّه فى الإثبات فى الأماره أيضا توجب التخصيص فى الأحكام العقليّه. هذا أوّلا. و ثانيا: أنّ القول بالوسطيّه لا يوجب حكومه دليل الأماره على قبح العقاب بلا بيان، فإنّ شرط الحكومه أن يكون الحاكم و المحكوم من واحد، و هنا ليس كذلك، فإنّ الحاكم من الشارع و المحكوم من العقل. و الصحيح هو الورود بجعل «البيان» فى موضوع القاعده هو الأعمّ من العلم الوجدانى، بل معناه الحجّه، و بورود كلّ حجّه ينتفى «لا بيان» وجدانا بالتعبّد فى قبال انتفاء الموضوع وجدانا بالتكوين و هو التخصّص. و لا فرق فى تحقّق الورود بين المبانى فى المجعول فى مورد الأماره و إن كان الأنسب بلسان الأدلّه هو جعل الطريقيّه. (م).

للأماره- جعل التنجيز و التعذير لها- فهو لغو لا يترتّب عليه إلّا ما استقلّ العقل به، إذ بعد خروجه عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب فالعقل يستقلّ بعدم قبحه، فأىّ فائده فى جعل ما يستفاد من العقل و يترتّب على جعل الطريقيّه و الانكشاف قهرا؟

و الحاصل: أنّ القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو التنجيز و التعذير لا يمكن الالتزام به، فالصحيح ما ذكرنا من أنّ المجعول هو نفس الطريقيّه و الانكشاف، فالقطع علم وجدانىّ، و الأماره علم تعبّدى، و العلم قابل للجعل، إذ ليس المراد منه العلم الصفتى حتى لا يكون قابلا لذلك بل العلم الطريقى، و هو نظير الزوجيّه و الملكيّه ممّا هو قابل للاعتبار الشرعى، فكما أنّ المولى له أن يعتبر الملكيّه- التى حقيقتها السلطنه على المال- لمن ليس له سلطه على المال أصلا، و الزوجيّه لمن لا يمكنه الوصول إلى زوجته، كذلك له أن يعتبر الطريقيّه و الانكشاف لما ليس له ذلك فى طبعه، و على هذا تكون الأماره حاكمه على الواقع بحسب الظاهر بحيث لو انكشف الخلاف كان الواقع منجّزا، فحال الأماره حال القطع، لما عرفت من أنّه قطع جعلىّ و انكشاف تعبّدىّ، و إذا كان قيام الأماره مقام القطع لمكان أنّه قطع تعبّدىّ و انكشاف جعلىّ، و يترتّب الحكم الواقعى على ما قامت الأماره عليه لذلك، كان ترتّب وجوب التصدّق مثلا- الّذى هو من أحكام نفس الانكشاف- على الانكشاف التعبّدى أولى.

و بالجمله، إذا كان المجعول فى باب الأمارات هو العلم و الانكشاف- و بتعبير شيخنا الأستاذ الوسطيّه فى الإثبات(۱)- فقيام الأمارات مقام القطع

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۷۶.

الطریقی المأخوذ فی الموضوع من الوضوح بمکان.

و ما ذکرنا هو الّذی یستفاد من بعض أدلّه حجّیّه الأمارات، کقوله علیه السلام:

«مـا أدّیاه عنّی فعنّی یؤدّیان(۱)» إذ لیس المراد منه تنزیـل المؤدّی منزله قوله علیه السـلام، بـل ظـاهره تنزیل التأدیه و الإخبار من الراوی بمنزله تأدیه الإمام علیه السـلام، و إخباره، بمعنی أنّ قول الإمام علیه السـلام کما أنّه یفیـد العلم و یحرز به الواقع کـذلک قول العـدل و إخبـاره یحرز به الواقع و یفیـد العلم، فالإمـام علیه السـلام جعل ما لیس له انکشاف و لا یکون فیه إحراز انکشافا و محرزا للواقع.

و الحاصل: أنّ الالتزام بما ذکرنا- من مجعولیّه العلم و الانکشاف فی باب الأمارات- لازم فی مقام الثبوت و الإثبات، و من هـذه الجهه تقدّم الأمارات علی الأصول، فإنّ الأماره بعد حکم الشارع بأنّها محرزه للواقع تعبّدا ترتفع موضوع الاستصـحاب الّذی أخذ فیه الشکّ و لم یکن المکلّف بعـد شاکّا بل کان محرزا للواقع إحرازا تعبّـدیّا، و هکـذا ترتفع موضوع الأصول غیر المحرزه، فإنّ موضوعها عدم البیان، و قد تمّ البیان بواسطه الأماره التی هی علم تعبّدیّ، و لولاه لأشکل الأمر فی تقدیم الأمارات علی الأصول، إذ لو کـان المجعول هو المنجّزیّه و المعـذّریّه فتشترک الأـصول مع الأمـارات فی ذلک، فلما ذا تقـدّم الأماره علی الأصل مع أنّه أیضا منجّزا أو معذّر، کالأماره؟ و لما ذا لا یعکس الأمر؟ و تفصیل الکلام فی محلّه.

فتحصّـل من جمیع مـا ذکرنـا: أنّ المجعول فی بـاب الأمارات هو العلم و الإحراز و الانکشاف و الوسـطیّه فی الإثبات و الطریقیّه، بأیّ اسم شئت عبّرت.

و یترتّب علی ذلک أمران:

---

۱- الکافی ۱: ۳۳۰- ۱، الوسائل ۲۷: ۱۳۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴.

أحدهما: أنّ إخبار البيّنه بخمريّه مائع يكون رؤيه الخمر الواقعى تعبّدا، فيحكم بحكمه.

و الآخر: [كون] قيام الأماره بوجوب الصلاه هو القطع به تعبّدا، بمعنى أنّ الشارع يرى من قام عنده الأماره عالما و محرزا للواقع، فيترتّب عليه حكم العالم بالعلم الوجدانى، و هو وجوب التصدّق.

هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه فى القطع الصفتى لا تفى أدلّه حجّيّتها بذلك، بخلاف القطع الطريقى المحض و المأخوذ فى الموضوع من الطريقى.

## و أمّا الكلام فى قيام الأصول المحرزه

- أى ما كان ناظرا فى الجمله إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز على القول بأنّهما من الأصول لا الأمارات- مقامه، فالحقّ فيه التفصيل.

و بيانه: أنّ القطع تاره يؤخذ فى الموضوع على وجه الصفتيه، و عليه لا معنى لقيام الأصل المحرز مقامه، كالأماره.

و أخرى يؤخذ على نحو الطريقيّه، و هذا القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه فيه جهتان:

جهه الانكشاف و إحراز الواقع، و الاستصحاب- مثلا- لا يقوم مقامه من هذه الجهه، ضروره أنّ ما يكون جزءا للموضوع هو إحراز الواقع، و الاستصحاب الّذى أخذ فى موضوعه الشكّ فى الواقع، بمعنى أنّ الشارع لم يحكم بأنّ المكلّف- الّذى كان على يقين فشكّ- محرز للواقع، بل جعل وظيفه له فى ظرف الشكّ، و هو الجرى و العمل على طبق يقينه السابق ما لم ينتقض بيقين آخر، فبعد تسليم الشارع كونه شاكّا كيف يمكن أن يقول: أنت محرز للواقع و منكشف لديك، حتى يتحقّق تعبّدا ما هو جزء للموضوع، و هو

إحراز الخمر الواقعی المترتّب علیه حکم الحرمه مثلا باستصحاب الخمریّه!؟

وجهه الجری العملی المترتّب علی البناء و الالتزام القلبی الّذی یسمّی بعقد القلب، و هو من لوازم القطع و عوارضه لو لم یکن القاطع جاحدا و مشرّعا، بمعنی أنّه من أفعال النّفس و مخترعاته، فللنفس أن یبنی بعد قطعه و یعتقد علی طبق قطعه و عقد ما فی قلبه بما فی الخارج و یلتزم بما قطع به، و له أن لا یعتقد، کما قال اللّه- تبارک و تعالی-: وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ(۱) فلو کان القطع أخذ فی الموضوع من هذه الجهه، فیقوم الاستصحاب مقامه، فإنّ المکلّف بمقتضی التعبّد الشرعی کان وظیفته الجری علی طبق الحاله السابقه، بمعنی أنّه و إن کان شاکّا فی الواقع و لم ینکشف الواقع لدیه إلّا أنّه محرز لما یترتّب علی الانکشاف، و هو الجری و البناء، و لم یکن متردّدا و متحیّرا فی أنّه هل یبنی علی هذا الطرف أو ذاک الطرف، و إذا کان بانیا علی أحد الطرفین و معتقدا له تعبّدا، فکان بناؤه التعبّدی و اعتقاده الجعلی کبنائه الوجدانی و اعتقاده فی ظرف القطع.

و بهذا البیان یظهر وجه تقدیم الاستصحاب علی الأصول غیر المحرزه، فإنّ موضوع تلک الأصول هو الشکّ و التحیّر من جمیع الجهات من حیث الانکشاف و من حیث الجری العملی، بمعنی أنّ المکلّف إذا لم ینکشف لدیه الواقع و لم یدر بأنّه أیّ شی ء یعتقد و یبنی علی أیّ طرف؟ فهو وظیفته- فی ظرف العمل- أن یعمل بما شاء، و أنّه مطلق و مرفوع عنه ما لا یعلم به، و موضوع الاستصحاب هو الشاکّ کذلک، لکنّ الشارع رفع تحیّره من جهه الجری العملی، و بعد تعبّد الشارع بالبناء علی طبق الحاله السابقه فلا یبقی

---

۱- النمل: ۱۴.

مجال لأصل البراءه مثلا و لا موضوع له، فإنّه لا يكون متحيّرا من حيث العمل و البناء. و تمام الكلام فى محلّه إن شاء اللّه. هذا كلّه فى قيام الأصول المحرزه مقام القطع.

أمّا الأصل غير المحرز- الّذى لا نظر له إلى الواقع أصلا، و إنّما هو وظيفه عمليّه فى ظرف الشكّ، كأصاله البراءه و الاحتياط- فلا وجه لقيامه مقام القطع مطلقا.

أمّا القطع الموضوعى: فواضح، إذ المفروض أنّه أصل غير محرز، فالواقع غير محرز لا وجدانا و لا تعبّدا، فكيف يقوم ما لا يكون محرزا لا حقيقه و لا تعبّدا مقام المحرز الوجدانى، و هو القطع!؟

و أمّا عدم قيامه مقام القطع الطريقى: فلأنّ البراءه العقليّه عباره عن حكم العقل بمعذوريّه المكلّف و عدم منجّزيّه الواقع فى حقّه، كما أنّ الاحتياط العقلى فى موارد العلم الإجمالى و الشبهات قبل الفحص عباره عن حكم العقل بمنجّزيّه الواقع فى حقّ المكلّف و المنجّزيّه و المعذّريّه من آثار القطع، فكيف يقوم مقامه!؟

و بعباره أخرى: الأثر المرغوب من القطع هو التنجيز و التعذير، و أصل البراءه و الاحتياط العقليّين ليسا إلّا إدراك العقل منجّزيّه الواقع و كون المكلّف مستحقّا للعقاب على تقدير المخالفه، و إدراكه معذوريّته و عدم تنجّز الواقع فى حقّه و قبح العقاب عليه، اللذين هما أثران للقطع الطريقى، و ليس الاحتياط شيئا له أثر التنجّز شرعا، كما أنّه ليس البراءه شيئا له أثر التعذير تعبّدا حتى يقوم مقام القطع الّذى يكون له هذان الأثران لا بالتعبّد بل ذاتا.

و البراءه الشرعيّه عباره عن حكم الشارع بمعذوريّه المكلّف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير الاقتحام فى الحرام فى ظرف الشكّ و عدم إحراز

الواقع و لاـ يرفع الشارع شكّه كما فى الأمارات و الاستصحاب على وجه، حيث إنّ من قام عنده الأماره يرى الواقع و محرز إيّاه تعبّدا، و من كان متيقّنا ثم شكّ كان محرزا للواقع من حيث الجرى العملى بحكم الشارع «لاـ تنقض اليقين بالشكّ» بخلاف دليل أصل البراءه، فإنّ لسانه لسان جعل الوظيفه فى ظرف الشكّ لاـ إحراز الواقع، و ما لاـ يكون فيه جهه الإحراز بوجه من الوجوه كيف يقوم مقام المحرز الوجدانى!؟

و هكذا الاحتياط الشرعى فى الشبهات البدويّه- على مذهب الأخباريّين- و فيما ثبت أهمّيّته من الشارع- كالأعراض و النفوس- عباره عن حكم الشرع حفظا للواقع و مراعاه لعدم فوات المصلحه الواقعيّه بالاحتياط و بعدم الاقتحام فى الشبهه، لا أنّه جعل المكلّف محرزا للواقع و الواقع منجّزا عليه بحيث يعاقبه على ترك الواقع، فإنّه مستحيل، لأنّه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و قد عرفت أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان غير قابله للتخصيص، فلا يمكن للمولى أن يعاقب عبده على تكليف لم يصل إليه و لم يبيّن له.

نعم، للمولى أن يعاقب عبده على مخالفته أمره بالاحتياط لو وقع- بمخالفته تكليف الاحتياط- فى الحرام، و إلّا فلا يترتّب عليه إلّا التجرّى.

**بقى شى ء**

و هو: أنّا لو أغمضنا عن لزوم التصويب من تنزيل المؤدّى منزله الواقع و ثبوت حكم الواقع للمؤدّى هل يمكن قيام الأماره على هذا القول- أى: القول بكون المجعول فى باب الأمارات هو إثبات الحكم الواقعى للمؤدّى و تنزيل المؤدّى منزله الواقع- مقام القطع الطريقى المأخوذ فى الموضوع، أو لا يمكن، كما أفاده صاحب الكفايه من أنّه مستلزم للجمع بين

اللحاظين فى آن واحد(۱)؟ و هذا البحث و إن كان لا يترتّب عليه ثمره و لا يفيد فى المقام إلّا أنّه بحسب الكبرى الكلّيّه له فوائد مهمّه، فالأولى التكلّم فيه كلّيّا.

فنقول: إنّ الدليل الدالّ على ثبوت شى ء لشى ء تاره يكون إحراز موضوعه كافيا فى شمول الحكم له، كما فى «لا تشرب الخمر» فإنّ مجرّد إحراز كون المائع الخارجى خمرا كاف فى ثبوت الحرمه و شمول دليلها له بلا احتياج إلى إحراز أمر آخر، و فى هذا الفرض لا ريب فى قيام الأماره مقام القطع، لشمول دليل اعتبار الأماره لهذا المورد بواسطه أنّ نفس هذا الإحراز، له أثر شرعى، فلو أخبرت البيّنه بخمريّه مائع فى الخارج، فيشمل دليل اعتبار البيّنه و حجّيّتها له، فيكون إخبار البيّنه إحرازا للخمر تعبّدا، فيقوم مقام القطع.

و أخرى لا يكون كذلك، بل يحتاج شمول الدليل له و ترتّب الحكم عليه إلى عنايه زائده، كما فى دليل عدم انفعال الماء الكرّ، فإنّ حكم عدم الانفعال مترتّب على المائع الّذى يكون ماء و كرّا معا، و فى هذه الصوره حيث إنّ إحراز كون المائع كرّا بمجرّده لا يكفى فى ثبوت حكم عدم الانفعال له، بل لا بدّ من إحراز أمر آخر، و هو كونه ماء، فلو أخبرت البيّنه بكون المائع الخارجى كرّا، لا يمكن شمول دليل اعتبار الأماره و حجّيّه البيّنه لهذا المورد إلّا أن يحرز مائيّته أيضا بالبيّنه فى عرض ذاك الإحراز، أو بالوجدان، إذ مورد دليل الاعتبار ما يكون للمؤدّى أثر شرعىّ عملىّ، و ما لا يترتّب عليه أثر كذلك أصلا لا معنى لتعبّد الشارع به، و المفروض أنّ الأثر لا يترتّب إلّا على المائع الكرّ الّذى يكون ماء لا على المائع الكرّ، فشمول دليل الأماره للإخبار بالكرّيّه متوقّف على كون الماء ماء، فلو كان مائيّه المائع أيضا متوقّفه عليه- أى: على الإخبار بالكرّيّه- و لم تثبت بالوجدان أو ببيّنه أخرى فى عرض بيّنه الكرّيّه، الدار.

---

۱- كفايه الأصول: ۳۰۴.

و ملخّص الكلام: أنّ كلّ ما يكفى إحرازه فى ثبوت الحكم له، يشمله دليل الأماره لو قامت عليه، و ما لا يكفى إحرازه فى ذلك بل يحتاج إلى عنايه أخرى، لا يفيد قيام الأماره عليه، و لا يشمله دليل اعتبارها، و من هذه الجهه أنكرنا حجّيّه الأصول المثبته، فإنّ الأصل الّذى لا يترتّب عليه أثر شرعىّ عملىّ بل الأثر كان مترتّبا على لازمه العقلىّ، شمول دليل «لا تنقض اليقين بالشك» مثلا له يتوقّف على وجود الأثر له شرعا، فلو كان وجود الأثر أيضا متوقّفا على شمول الدليل، يلزم الدور.

نعم، لو وردت روايه خاصّه على حجّيّه إخبار البيّنه بالكرّيّه أو استصحاب الحياه، نحكم بعدم انفعال المائع، و كونه ماء فى الأوّل، و إنبات اللحيه و وجوب التصدّق فى الثانى، صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه.

## الأمر الثالث:

قد مرّ أقسام القطع و أنّه امّا طريقى محض أو مأخوذ فى الموضوع، و إنّ الأوّل لا يمكن أخذه فى موضوع متعلّق نفسه و لا فى موضوع حكم آخر ضدّ ما تعلّق به القطع، و أنّه يمكن أخذه فى موضوع حكم آخر مثل ما تعلّق به، خلافا لشيخنا الأستاذ. و الثانى إمّا أخذ على وجه الطريقيّه أو الصفتيّه، و الثانى إمّا بنحو تمام الموضوع أو جزء الموضوع و قد عرفت الإشكال فى أخذ الأوّل تمام الموضوع و أنّه قسم واحد و هو كونه جزء الموضوع.

و بقى من الأقسام قسم واحد، و هو: أخذ القطع بمرتبه من الحكم فى [موضوع] مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضدّه، و صحّحه صاحب الكفايه(۱).

و هو تامّ على مبناه من كون الحكم ذا مراتب، حيث إنّه لا محذور فى

---

۱- كفايه الأصول: ۳۰۷.

کون القطع بالوجوب الإنشائیّ المتعلّق بالحجّ مأخوذا فی موضوع الوجوب الفعلی المتعلّق به الّذی هو مرتبه أخری من عین ذاک الوجوب أو مثله، و هکذا لا مانع من أخذ تلک المرتبه فی موضوع مرتبه أخری من ضدّه.

و أمّا علی مسلکنا- من أنّه لیس للحکم إلّا مرتبتان (۱): مرتبه الجعل و إثباته للموضوع المقدّر وجوده، و مرتبه المجعول، و هی مرتبه تحقّق الموضوع و خروجه من مرحله الفرض و التقدیر إلی المرحله الواقعیّه و التحقیق، و أنّ کلّا من هاتین المرتبتین ذو أثر شرعی، مثلا: إذا شکّ فی وجوب الحجّ، الثابت فی الشریعه فی زمان و أنّه هل نسخ بعد ذلک أو لا؟ یجوز استصحابه، کما یجوز استصحاب وجوبه بعد تحقّق موضوعه الّذی هو استصحاب مرتبه المجعول منه- فلا یعقل ذلک، ضروره أنّ القطع بالوجوب الإنشائیّ بالمعنی الّذی ذکرنا، و هو المرتبه الأولی من الحکم، أی مرتبه الجعل، و الحاصل: قطع المکلّف بأنّ حکم وجوب الحجّ فی حقّه جعل فی الشریعه المقدّسه لا ینفکّ عن القطع بالوجوب الفعلی و المرتبه الثانیه منه، و هی مرتبه المجعول، بل الأوّل عین الثانی، فیکون أخذه فی موضوع نفس الحکم بمرتبته الثانیه دورا فی نظر القاطع (۲)، و أخذه فی موضوع ضدّه اجتماع الضدّین فی نظره.

---

۱- أقول: إطلاق الحکم علی مرتبه الاقتضاء لیس بالحقیقه بل بالعنایه، و هو مراد الآخوند قدّس سرّه، خلافا لظاهر کلامه، کما أنّ مرتبه الإنشاء و الجعل أیضا لیست بالحکم حقیقه. هذا أوّلا- و ثانیا: مرتبه التنجّز أیضا من مراتب الحکم، فللحکم ثلاث مراتب لا مرتبتان. (م).

۲- أقول: لا- إشکال فی موضوعیه العلم بمرتبه الإنشاء لمرتبه الفعلیه، کما أنّ العلم بمرتبه الفعلیه موضوع لمرتبه التنجّز، و هو ظاهر بعض روایات باب القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات. و لا بأس بخروج هذه الموارد من قاعده اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل بها، فعلم المستطیع بجعل الوجوب للمستطیع موضوع لصیروره ذلک الوجوب فعلیّا فی حقّه، فالعلم متعلّق بالوجوب الإنشائیّ و المترتّب علیه هو الوجوب الفعلی، فلا دور.(م).

ثمّ إنّ الأقسام المذكوره للقطع تأتی فی الظنّ أیضا بكلا قسمیه: ما اعتبره الشارع و أعطاه صفه الطریقیّه، و ما لم یعتبره و لم یعطه تلك، فكما أنّ القطع یمكن أن یكون طریقا محضا لمتعلّقه، و مخالفته توجب استحقاق العقاب علی تقدیر الإصابه و التجرّی علی تقدیر عدمها، كذلك الظنّ المعتبر یثبت به متعلّقه، و فی فرض المخالفه مخالفته تجرّ علی المولی.

و یمكن أیضا أخذه موضوعا لحكم آخر- مخالف لحكم متعلّقه لا یضادّه و لا یماثله- بنحو الطریقیّه و الصفتیّه، و فی الثانی إمّا بنحو یكون تمام الموضوع أو جزءا للموضوع، كما إذا أخذ الظنّ المعتبر بوجوب الصلاه فی موضوع وجوب الصدقه بأحد الأنحاء الثلاثه.

و هكذا یمكن أخذه موضوعا لما یماثل متعلّقه من الحكم و لو قلنا باستحالته فی القطع، للزوم اجتماع المثلین فی نظر القاطع الّذی لا یری إلّا الواقع باعتقاده، و ذلك لأنّ الظنّ المعتبر و إن كان قطعا تعبّدا و الشارع ألغی احتمال الخلاف فیه إلّا أنّ احتمال مخالفته للواقع تكوینا مع ذلك موجود بالوجدان، فإذا كان الظنّ بخمریّه مائع، الحاصل من طریق معتبر مأخوذا فی موضوع الحرمه، لا یلزم [منه] اجتماع المثلین فی نظر الظانّ، فإنّه یحتمل أن لا یصادف ظنّه للواقع، فیكون من قبیل عنوانین محكومین بحكمین متماثلین بینهما عموم من وجه، فیتأكّد الحكم إذا صادف الظنّ للواقع و اجتمع فیه عنوان الخمر الواقعی المحكوم بالحرمه و عنوان مظنون الخمریّه المحكوم بالحرمه أیضا، فظهر أنّ قیاس الظنّ بالقطع- كما فعله شیخنا الأستاذ(۱) علی تقدیر

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۱۹.

تسليم ذلک فی القطع- فی غير محلّه.

هذا كلّه فی الظنّ المعتبر، و أمّا الظنّ غير المعتبر فحاله كحاله فيما ذكر.

و ربما يتوهّم استحاله أخذه جزءا للموضوع، لاستحاله فعليّه الحكم المترتّب عليه، و كلّ حكم استحال فعليّه يستحيل جعله أيضا.

بيان ذلک: أنّ الظنّ الّذی لم يعتبره الشارع لا يحرز به الواقع لا تعبّدا و لا وجدانا، فالواقع الّذی هو أحد جزأی الموضوع لا يمكن إحرازه بمثل هذا الظنّ، و إحرازه بالقطع و إن كان ممكنا إلّا أنّه لا يجتمع مع الظنّ الّذی هو أحد جزأی الموضوع، و إذا لا يلتئم الموضوع المركّب يستحيل فعليّه حكمه، فيستحيل جعله.

و يدفعه: أنّ الجزء الآخر يمكن إحرازه بأماره شرعيّه أو أصل محرز، و لا ينحصر طريق الإحراز بالقطع، فإذا قام أماره أو أصل على وجوب الصلاه أو خمريّه مائع فی الخارج و حصل للمكلّف ظنّ من طريق غير معتبر بذلک بحيث لم يحصل الظنّ له من الأصل أو الأماره، فالواقع محرز عنده بمقتضی التعبّد، و الجزء الآخر من الموضوع- و هو الظنّ- محرز بالوجدان، فيلتئم الموضوع، و يترتّب الحكم عليه.

و أمّا أخذه موضوعا لما يضادّ متعلّقه من الحكم: فقد وقع الخلاف فيه بين صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، فذهب صاحب الكفايه إلی الجواز بدعوی أنّ مرتبه الحكم الظاهری مع الظنّ محفوظه، فيكون الأمر فيه كما فی الجمع بين الحكم الظاهری و الواقعی، فكما أنّ جعل الحكم ظاهرا علی مشكوک الخمريّه و التعبّد بإباحته بحسب الظاهر لا يوجب احتمال اجتماع الضدّين، لاحتمال كون المائع خمرا واقعا، كذلک الحكم بجواز شرب مظنون الخمريّه لا يوجب الظنّ باجتماع الضدّين بواسطه ظنّ المكلّف بخمريّه

المائع(۱).

و أورد علیه شیخنا الأستاذ: بأنّ عدم لزوم المحذور المذکور فی الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی لخصوصیّه تکون فی الحکم الظاهری- علی ما یأتی فی محلّه إن شاء اللّه- و هی مفقوده فی المقام الّذی یکون کلّ من الحکمین واقعیّا، لا أنّ أحدهما واقعیّ و الآخر ظاهریّ، بداهه أنّ [شرب] مظنون الخمریّه جائز واقعا علی الفرض مع أنّ دلیل حرمه الخمر الواقعی بإطلاقه شامل للخمر الّذی تعلّق ظنّ المکلّف بخمریّته، و بعد إطلاق دلیل الحرمه و شموله لما یکون مقیّدا بتعلّق الظنّ به لا یفید تقیید موضوع الحرمه بالظنّ، فی جواز جعل الجواز لهذا الموضوع المقیّد المحکوم بالحرمه بمقتضی الإطلاق، و لا یرتفع التضادّ بذلک(۲).

و الإیراد وارد علیه (۳) واقع فی محلّه.

## الأمر الرابع: هل القطع بالحکم یقتضی الموافقه التزاما

### اشاره

- بمعنی عقد القلب علی المقطوع به و البناء علیه- کما یقتضی الموافقه عملا، أو لا؟

---

۱- کفایه الأصول: ۳۰۷.

۲- أجود التقریرات ۲: ۲۰.

۳- أقول: ظاهر کلام صاحب الکفایه هو التفریق بین القطع و الظنّ بمعنی أنّ جعل الحکم الظاهری المضادّ فی مورد القطع بالحکم الواقعی مستحیل، و أمّا فی مورد الظنّ بالحکم الواقعی فیمکن و یتصوّر جعل الحکم الظاهری المضادّ للمظنون، و أمّا کون الحکم المترتّب علی الظنّ واقعی أو ظاهری فلیس مورد نظره. و بعباره أخری: یقول المحقّق النائینی: الحکم المترتّب علی الظنّ لا یکون إلّا واقعیّا، و لذا یستحیل. و الآخوند قدّس سرّه یقول: یمکن أن یکون ظاهریّا. نعم، یرد علی صاحب الکفایه أنّه لم یقیّد الظنّ بکونه غیر معتبر، فإنّ ترتّب الحکم الظاهری علی الظنّ المعتبر أیضا مستحیل کالقطع، و لعلّ مراد النائینی قدّس سرّه من الإشکال هو عدم التقیید. (م).

و محلّ النزاع مورد لا يكون فيه مخالفه عمليّه أصـلا، كما إذا دار أمر شـى ء بين أن يكون واجبا أو حراما، و هكذا فى كلّ مورد يكون الأمر دائرا بين محذورين، و كما إذا علم تفصيلا بنجاسه إناءين، ثم علم بطهاره أحدهما أو قامت البيّنه على ذلك.

و الكلام تـاره يقع من حيث شـمول أدلّه الأصول بنفسـها للمقام مع قطع النّظر عن وجوب الموافقه الالتزاميّه و عـدمه، و تفصـيل القول من هذا الحيث و بيان أنّ أدلّه الأصول شامله بنفسها لأمثال هذه الموارد أو منصرفه إلى غيرها موكول إلى محلّه.

و أخرى من حيث وجـوب المـوافقه الالـتزاميّه و عـدمه، و على تقـدير الوجوب فى مـانعيّه المخـالفه القطعيّه الالـتزاميه عن إجراء الأصول و عدمها،

## فهناک جهتان:

### الأولى: فى أصل وجوب الموافقه الالتزاميّه.

فنقول: إنّ القائل بالوجوب إن أراد به وجوب الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه- بأن التزم تفصيلا بوجوب ما يعلم بوجوبه تفصـيلا، و إجمالاـ بمـا يعلم بوجوبه إجمالاـ و هكـذا سائر الأحكام الإلزاميّه تكليفا أو وضـعا- فلا ريب فيه، و لا ينبغى إنكاره، ضروره أنّه من لوازم التصـديق بـالنبوّه، و لاـ يختصّ بالتكـاليف الاـلتزاميّه، بـل يعمّ جميع الأحكـام مـا يكون متوجّهـا إلى نفسه، كوجوب الصـلاه، و مـا يكون متوجّهـا إلى غيره، كأحكام الحائض، المختصّه بالنساء، بل غير الأحكام و التكاليف، فكلّ ما أخبر به النبى صـلّى اللّه عليه و آله- سواء كـان الإخبار بالحكم أو بأمر آخر غيره- يجب الالتزام به على تقـدير العلم به بنحو ما علم به إن تفصيلا فتفصيلا و إن إجمالا فإجمالا.

و إن كان مراده أنّه يجب فى خصوص التكاليف الإيجابيّه الإتيان بعنوان

الوجوب الّذى هو عباره أخرى عن قصد الوجه، فقد مرّ فى بحث التعبّدى و التوصّلى أنّ الواجب فى باب العبادات ليس إلّا إتيان الفعل بداع من الدواعى الإلهيّه، و يكفى مجرّد إضافه الفعل إليه تبارك و تعالى، و لا دليل على اعتبار أزيد من ذلك.

و إن كان مراده أنّ شخص الحكم المجعول فى الواقع يجب الالتزام به، فهو ممّا لا يمكن مع الجهل به، و ما هو ممكن هو الالتزام بأحد الطرفين فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمه- مثلا- إمّا بالوجوب بالخصوص أو الحرمه كذلك، إلّا أنّه من التشريع المحرّم و إدخال لما لا يعلم أنّه من الدين فى الدين.

و الحاصل: أنّ القول بوجوب الالتزام بالمقطوع به قلبا كما يجب عملا فى الخارج- بحيث يثاب على الموافقه بكلا المعنيين بثوابين، و على الموافقه الالتزاميّه فقط دون العمليّه بثواب واحد، و هكذا يعاقب بعقابين على فرض عدم العمل خارجا و لا قلبا، و بعقاب واحد على تقدير الالتزام به قلبا و مخالفته عملا- لا يمكن الالتزام به.

**الجهه الثانيه: فى أنّ وجوب الموافقه الالتزاميّه على القول به هل يمنع من جريان الأصل فيما يستلزم المخالفه الالتزاميّه أو لا؟**

و الحقّ هو الثانى، فإنّ إجراء الأصول لا ينافى الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، و الالتزام فى الظاهر بالإباحه مع العلم بأنّ الواقع خلافه بمقتضى الدليل الشرعى و التعبّد المولوى، فبمقتضى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»(۱) و «كلّ شى ء مطلق حتى يرد فيه نهى»(۲) نحكم بالإباحه الظاهريّه، و نلتزم

---

۱- الخصال: ۴۱۷- ۹، التوحيد: ۳۵۳- ۲۴، الوسائل ۱۵: ۳۶۹، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النّفس، الحديث ۱.

۲- الفقيه ۱: ۲۰۸- ۹۳۷، الوسائل ۲۷: ۱۷۳- ۱۷۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۷.

بالحكم الواقعى إجمالا، و لا محذور فيه.

## الأمر الخامس: ذهب بعض إلى عدم الاعتبار بقطع القطّاع

### اشاره

الأمر الخامس: ذهب بعض(۱) إلى عدم الاعتبار بقطع القطّاع

الّذى يقطع ممّا لا ينبغى أن يقطع منه كما فى كثير الظنّ و كثير الشكّ.

و الحقّ أنّه لا ريب فى أنّ الشكّ المأخوذ فى الموضوع و هكذا الظنّ المأخوذ فى الموضوع منصرف إلى الشكوك و الظنون المتعارفه، فإذا ورد «أنّه إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر و افعل كذا» لا يشمل كثير الشكّ و من كان خارجا عن المتعارف فى ذلك، و هكذا إذا عيّن فى دليل وظيفه للظانّ فى الركعات لا يشمل الدليل من يظنّ كثيرا، بل حكمه حكم الشاكّ، و مقتضى القاعده- لو لا الدليل الخارجى- هو البطلان فى كليهما.

و أمّا القطع: فهو و إن كان كذلك فيما إذا أخذ فى الموضوع- و من جهه انصراف الدليل إلى غير من يقطع ممّا لا ينبغى حصول القطع منه لا يرتّب غير القاطع آثار القطع على قطع القطّاع، مثلا: لو كان الشاهد قطّاعا لا يرتّب الحاكم على قطع مثل هذا الشاهد أثرا و لا يقبل شهادته- إلّا أنّ نفس القاطع لا يلتفت إلى أنّ قطعه خارج عن المتعارف و حاصل ممّا لا ينبغى حصوله منه، بل هو يخطئ غيره و يرى أنّ كلّ أحد يقطع لو التفت إلى سبب قطعه، فلا يفيد الانصراف بالنسبه إلى نفس القطّاع و لا يمكن نهيه عن اتّباع القطع، لما عرفت من أنّه لا يرى قطعه خارجا عن المتعارف أبدا حتى ينتهى بنهيه عن اتّباع مثل هذا القطع، فلا يفيد النهى فى حقّه أصلا.

هذا فى القطع الموضوعى، أى الطريقى أو الصفتى المأخوذ فى

---

۱- هو صاحب كشف الغطاء كما نقل عنه فى أجود التقريرات ۲: ۴۱، و انظر: كشف الغطاء: ۶۴، المقصد العاشر.

الموضوع، أمّا الطريقى المحض: فأمره أوضح، إذ الانصراف الّذى ادّعينا فى القطع الموضوعى لا يكون فى الطريقى، و لا يعقل النهى عن اتّباعه أيضا، لما مرّ من أنّ القطع عين الطريقيّه، و أنّ حجّيّته من لوازمه الذاتيّه له لا تقبل للجعل نفيا و لا إثباتا. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه.

و التحقيق أن يقال: إنّ القطع إمّا ضرورى لا يحتاج إلى أزيد من الالتفات إلى الشى ء المقطوع به و تصوّره، و هذا لا يعقل النهى عنه بوجه من الوجوه، سواء كان طريقيّا أو موضوعيّا، و إمّا نظرىّ لا يحصل إلّا بعد حصول القطع بثبوت الملازمه بين المقطوع به و شى ء آخر، و ثبوت ذلك الشى ء الملزوم له.

و الحاصل: أنّ كلّ قطع نظرىّ معلول لقطعين آخرين: أحدهما: القطع بثبوت الملازمه، و الآخر: القطع بثبوت الملزوم، فإذا حصل هذان القطعان، يحصل القطع باللازم أيضا بالضروره، و إذا لم يحصل أحدهما أو شى ء منهما، لا يحصل هو أيضا، بل الحاصل حينئذ هو الشكّ، و نعنى بالشكّ غير العلم حتى يشمل الظنّ أيضا.

ثمّ إنّ القطّاع تاره يكون منشأ كونه كثير القطع هو حصول الأسباب المتعارفه، كما فى الطبيب كثيرا ما يرى أنّ المريض يطيب أو يموت، لقطعه بثبوت الملازمه و الملزوم من طريق عادىّ لو حصل لغيره لحصل القطع لذلك الغير أيضا لكنّ غيره لا يكون كثير القطع، لفقد هذا الطريق العادىّ له، و مثل القطّاع بهذا المعنى لا ريب فى استحاله منعه عن اتّباعه قطعه بالنسبه إلى المولى الحكيم.

و أخرى يكون منشؤه حصول أسباب لا يتعارف حصول القطع منها

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۴۱- ۴۲.

و لا ينبغى تحصيل القطع منها، و مثل هذا و إن لا يعقل التفاته إلى كونه قطّاعا حال قطعه- كما هو كذلك فى كثير الشكّ- و لا يحتمل أنّ يكون قطعه هذا ممّا هو حاصل من طريق غير متعارف، إذ هذا الاحتمال ناشئ من أحد أمرين: إمّا عدم القطع بثبوت الملازمه أو عدم القطع بثبوت الملزوم، و كلاهما خلاف الفرض، فإنّ المفروض أنّه قطع بكلا الأمرين، إلّا أنّه يمكن التفاته إلى كونه كذلك بالنسبه إلى ما حصل له فى الأزمنه الماضيه من القطع، لحصول القطع له مرّات عديده و انكشاف خلافه و ظهور كونه حاصلا من سبب غير عاديّ و ممّا لا ينبغى حصول القطع منه، فهو يعلم بذلك بكونه قطّاعا يقطع من الأسباب غير المتعارفه و إن لا يحتمل ذلك فى هذا القطع الشخصى الحاصل له فعلا.

و حينئذ لو كان القطع موضوعا لحكم من الأحكام، يمكن تقييده بغير قطع القطّاع بهذا المعنى، فإذا حصل له القطع حيث يجد من نفسه هذا المعنى، لا يجوز الاعتماد على قطعه، و أمّا لو كان طريقا، فلا يعقل تقييده به، فإنّه عين الطريقيّه و الانكشاف، و عند حصوله يدرك العقل صحّه مؤاخذته لدى المخالفه، و عذره عند موافقته و عدم الإصابه، و هو من لوازم ذاته لا يمكن انفكاكه عنه.

نعم، يمكن النهى عن التفكّر فى أمور مخصوصه موجبه للقطع، و المنع عن تحصيل القطع من بعض الأسباب، فلو حصل المكلّف القطع بسوء اختياره من السبب المنهىّ عنه فلا يقبح عقابه لو لم يصادف الواقع و إن لا يمكن نهيه- بعد حصوله- عن اتّباعه.

**ثمّ إنّه نسب إلى بعض الأخباريّين عدم حجّيّه القطع بالحكم، الحاصل من غير الكتاب و السنّه،**

### اشاره

كالحاصل من المقدّمات و البراهين العقليّه. و الكلام يقع فى مقامين:

**الأوّل: فی ثبوت هذه النسبه،**

و قد أنکرها صاحب الکفایه و استظهر کذبها من بعض کلماتهم(۱).

و الحقّ ثبوتها، لصراحه بعض عباراتهم و ظهور بعضها فی ذلک، فإنّ ظاهر المحدّث الأسترآبادی- حیث حصر مدرک الأحکام بما استقلّ به العقل من الضروریّات و الفطریّات ک «الواحد نصف الاثنین» و ما روی عن الصادقین علیهم السلام و استفید من الکتاب و السنّه- عدم الاعتبار بما أدرکه العقل من النظریّات بالبراهین العقلیّه(۲)، و صریح السیّد نعمه اللّه الجزائری أیضا ذلک(۳).

و الحاصل: أنّ بعضهم قائل بهذه المقاله و لا یمکن إنکارها.

**المقام الثانی: أنّ ما یمکن أو یتوهّم کونه مدرکا لجواز تحصیل القطع من غیر الکتاب و السنّه من البراهین العقلیّه النظریّه أحد أمور ثلاثه:**

**الأوّل: إدراک العقل مصلحه شی ء أو مفسدته**

و القطع بکون شی ء ذا مصلحه أو ذا مفسده، فإنّ الأحکام الشرعیّه حیث إنّها تابعه للمصالح و المفاسد الواقعیّه فکلّما أدرک العقل و أحرز مصلحه أو مفسده فی شی ء فیستکشف أنّه واجب أو حرام.

و هذه الکبری الکلیّه و إن کانت مسلّمه، و علی فرض حصول القطع بأنّ لشی ء مصلحه ملزمه غیر مزاحمه مع شی ء آخر لا ینبغی الشکّ فی ترتّب الحکم الشرعی و استکشافه بطریق «الإنّ» إلّا أنّ الکلام فی صغری هذه الکبری، و أنّی لنا بإثبات ملاکات الأحکام، التی هی أمور واقعیّه خفیّه لا طریق للعقل إلیها و لا یمکنه الوصول إلی جمیع ما له دخل فی الحکم من المقتضی و الشرط و عدم علیه السلام

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۱.

۲- الفوائد المدنیه: ۱۲۸- ۱۳۱.

۳- الأنوار النعمانیّه ۳: ۱۳۲- ۱۳۳.

المانع، فإنّ غایه الأمر إدراک العقل و إحرازه مصلحه شی ء أو مفسدته و أنّها مقتضیه للوجوب أو التحریم، أمّا إحراز عدم وجود مانع یمنعها و مزاحم یزاحمها و غیر ذلک ممّا له دخل فی تأثیرها فلا، کیف و قد جمع الشارع بین المختلفات و فرّق بین المجتمعات فی کثیر من الموارد!؟ و من هنا ورد «أنّ دین اللّه لا یصاب بالعقول»(۱).

### الثانی: إدراک العقل حسن شی ء أو قبح شی ء

بمعنی أنّ فاعله أو تارکه ینبغی أن یمدح علیه أو یذمّ علیه، و مدح الشارع ثوابه کما أنّ ذمّه عقابه.

و هذا المعنی ممّا لا یمکن استتباعه الحکم الشرعی و إحرازه به، لما تقدّم فی بحث التجرّی من أنّ إدراک العقل استحقاق الثواب أو العقاب علی فعل شی ء أو ترکه من المستقلّات العقلیّه التی لا تقبل الحکم الشرعی، و إلّا یلزم التسلسل، بل هو حکم من الرسول الباطنی - و هو العقل - متمّم و مکمّل للرساله الظاهریّه، و لولاه لما ارتدع أحد بردع الشارع و لما انبعث ببعثه، فهو أمر فی طول الحکم الشرعی لا فی عرضه، فظهر أنّ إحراز الحسن و القبح أیضا ممّا لا یمکن إثبات الحکم الشرعی المولویّ به.

### الثالث: إدراک العقل أمرا تکوینیّا لا ربط له بالحسن و القبح

و لا بالمصلحه و المفسده، کإدراکه استحاله اجتماع النقیضین، مثلا: لو أدرک العقل الملازمه بین وجوب الشی ء و طلب مقدّمته، أو حرمه الشی ء و حرمه مقدّمته، أو وجوب الشی ء و حرمه ضدّه، فقد أدرک أمرا واقعیّا، کإدراکه استحاله اجتماع النقیضین و ارتفاعهما، و بعد إدراک العقل هذا الأمر التکوینی - أی الملازمه بین طلب الشی ء و طلب مقدّمته مثلا - لا یعقل عدم ثبوت الوجوب للمقدّمه أو کونه

---

۱- إکمال الدین: ۳۲۴- ۹، مستدرک الوسائل ۱۷: ۲۶۲، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵.

محکوما بحکم آخر، فإنّه بنظر العقل من اجتماع الضـدّين، فإنّه يعلم بثبوت الملزوم، و هو وجوب ذى المقـدّمه بالتعبّـد، و بثبوت الملازمه بالوجـدان، و بعـد هـذين العلمين يعلم بالنتيجه، و هى وجوب المقـدّمه لا محاله، لما عرفت من أنّ العلم بالنتيجه معلول للعلم بثبوت الملزوم و الملازمه، و ما أظنّ أنّ أحدا ينكر هذا المعنى و يقول: إنّ الحكم الشـرعى لا يترتّب على مثل هذا البرهان العقلى.

و الظاهر أنّ كلام الأخباريّين ناظر إلى الوجه الأوّل، و قد عرفت أنّ الحقّ معهم بحسب الصغرى، أى عدم إمكان العلم بملاكات الأحكام من المصـلحه و المفسده غير المزاحمتين، أمّا على تقدير تحقّق الصـغرى و العلم بالملاک فلا وقع للمنع عن اسـتكشاف الحكم.

## بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلّامه الأنصارى – أعلى اللَّه مقامه – تكون بظاهرها منافيه لكون حجّيّه القطع ذاتيّه،

### اشاره

بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلّامه الأنصارى(۱)- أعلى اللَّه مقامه- تكون بظاهرها منافيه لكون حجّيّه القطع ذاتيّه،

و فى الحقيقه هى إشـكال نقضى على القول بكون القطع حجّه ذاتا، و لا يمكن للشارع منع القاطع عن متابعه قطعه أو التجويز فى مخالفته.

### منها:

ما يستـفاد من روايه السـكونى من أنّ الودعىّ لو كان عنـده لأحـد درهم، و الآخر درهمان، فتلف أحـد الـدراهم، يأخـذ صاحب الدرهم نصـفا و صاحب الاثنين درهما و نصفا(۲)، فإنّه قـد ينجرّ إلى العلم التفصـيلىّ بالمخالفه فيما إذا انتقل الـدرهم المشترک بينهما إلى ثالث فاشترى به جاريه، فإنّ المشترى للجاريه يعلم تفصيلا بعدم انتقال ثمن الجاريه إليه من مالكه الواقعى، و أنّ النّظر إلى هذه الجاريه المشتراه بذلک الثمن حرام كما أنّ وطأها أيضا كذلک مع أنّ

---

۱- فرائد الأصول: ۱۷.

۲- الفقيه ۳: ۲۳- ۶۳، التهذيب ۶: ۲۰۸- ۴۸۳، الوسائل ۱۸: ۴۵۲، الباب ۱۲ من كتاب الصـلح، الحديث ۱. و فيها بدل الدرهم: الدينار.

مقتضی هذه الروایه جواز النّظر إلیها و وطئها.

و أجیب: بأنّها تنطبق علی قاعده الشرکه، فإنّ أحد أسباب الشرکه هو الامتزاج، فإذا امتزج مال أحد المالکین بمال المالک الآخر عند الودعیّ، تحصل الشرکه قهرا، فیکون الباقی لهما، کما أنّ التالف یحسب علیهما، فیکون الحکم علی القاعده و لا یوجب الترخیص علی مخالفه القطع.

و فیه: أوّلا: أنّه لم یکن فی الروایه ما یدلّ علی حصول الامتزاج الموجب للشرکه.

و ثانیا: أنّ مقتضی قاعده الشرکه أن یکون التالف أثلاثا بینهما بأن یحسب ثلثان من الدرهم التالف علی صاحب الاثنین و یعطی درهما و ثلثا، و یحسب ثلث علی صاحب الدرهم الواحد و یعطی ثلثین.

فالحقّ فی الجواب أن یقال: إنّ الشارع حسما لمادّه النزاع صالح بینهما قهرا بهذا الوجه و له ذلک، فإنّه المالک علی الإطلاق، و علی هذا یملک کلّ من المالکین نصیب الآخر واقعا علی تقدیر کون التالف واقعا لغیره، فالثمن- أی:

ثمن الجاریه تلک- للمشتری حقیقه و انتقل إلیه واقعا، فجواز النّظر و الوطء یکون علی القاعده.

أو نقول بأنّها تنطبق علی قاعده العدل و الإنصاف، التی ادّعی أنّها من الأصول العقلائیّه بتقریب أنّ بناء العقلاء- فیما إذا دار الأمر بین الموافقه الاحتمالیّه المستلزمه للمخالفه الاحتمالیّه أیضا و بین الموافقه القطعیّه المستلزمه للمخالفه القطعیّه أیضا- علی تقدیم الموافقه القطعیّه و یرونها مقتضی العدل و الإنصاف.

و بعباره أخری: لو دار الأمر بین حرمان شخص بالکلّیّه احتمالا و وصول مقدار من حقّه إلیه قطعا، یرون الثانی مقتضی العدل و الإنصاف.

ففى المقـام حيث إنّ واحـدا من الـدرهمين البـاقيين يكون لصاحب الاثنين قطعا و أمر الـدرهم الآخر مردّد بين كونه له بتمامه أو لصاحب الواحد بتمامه، فإن نصّفناه بينهما و حكمنا لكلّ واحد من المالكين نصفا منه، فقد أنصفنا، إذ نقطع بوصول نصف المال إلى مـالكه الواقعى قطعـا، بخلاـف مـا إذا أعطينـاه بتمـامه واحـدا منهما فإنّه و إن كان من المحتمل وصول تمام الحقّ إلى مالكه الأصـلى إلّـا أنّه من المحتمـل أيضـا حرمـان المالـك الواقعى بـالكلّيه، و وصول المـال إلى غير من ينبغى الوصول إليه، فـالحكم المـذكور المسـتفاد من الروايه ينطبق على هذه القاعده العقلائيّه التى أمضاها الشارع، و مقتضاها جواز تصـرّف كلّ من المالكين فى مال الآخر فى المقام.

فإذا نقل الـدرهم إلى ثالث، فإن قلنا بأنّ نقل مال ممّن يجوز له التصـرّف فيه ظاهرا إلى غيره يوجب الملكيّه الواقعيّه، فواضـح أنّ الدرهم الّذى نقل إلى مشترى الجاريه و جعله ثمنا لها يصـير ملكا له واقعا، فيملك الجاريه، و يحلّ له النّظر و الوطء و غير ذلك من التصرّفات الموقوفه على الملك، فأين هناك علم تفصيلى على خلاف الحكم المقطوع به؟

و إن قلنـا بـأنّه يوجب الملكيّه الظـاهريّه، فنلتزم بأنّه لا يجوز التصـرّف للثالث فى هـذا الـدرهم المنقول إليه على تقـدير علمه بأنّ بعضه ملك للغير، و لا يجوز له اشتراء الجاريه به و لا وطء الجاريه المشتراه به و غير ذلك من التوالى الفاسده المترتّبه عليه، و لا محـذور فى هـذا الالتزام، إذ ليس فى الروايه ما يدلّ على جواز أخذ غير العالم بالحال الدرهم منهما و اشترائه الجاريه به و وطئها و النّظر إليهـا، بـل ليس فى الروايه إلّا الحكم بجواز التصـرّف لصاحب الاثنين فيما يأخـذه من درهم و نصف، و لصاحب الواحد كذلك، أى فيما يأخذه من نصف الدرهم.

و بـالجمله، إذا تمّ مـا ادّعينـاه من الصـلح القهرى أو قاعـده العـدل و الإنصـاف، فهو، و إلّـا لاـ نلـتزم إلّـا بمـا فى الروايه من جواز التصرّف فى الدرهم لكلّ من المالكين.

**و منها:**

مـا أفتى به الفقهاء من أنّه لو اختلف البائع و المشترى فى الثمن مع اتّفاقهما فى المبيع و أنّه جاريه مثلا، فقال أحـدهما: إنّه عشـره دراهم، و قال الآخر: بل عشره دنانير، و لم تكن بيّنه لأحدهما و حلف كلاهما أو نكلا كذلك، تردّ الجاريه إلى مالكها الأوّل، و لا يعطى المشترى شيئا لا دراهم و لا دنانير، مع أنّ البائع يعلم تفصيلا بعدم جواز وطء الجاريه و النّظر إليها لكونها ملكا للمشترى على كلّ حال.

و جوابه أوّلا: بأنّ التحالف يوجب انفساخ المعامله فينقل كلّ من العوضـين إلى مالكه الأصـلى بـذلك واقعا، فأين هناك مخالفه للعلم التفصيلىّ؟

و ثانيـا: لو سـلّمنا أنّ الانفسـاخ حكم ظـاهرى لا يوجب انتقال الجاريه إلى ملك البائع واقعا و إنّما يجوز له التصـرّف فى الجاريه تقاصّا كما يجوز للمشترى التصرّف فى الثمن تقاصّا أيضا و لو لم نلتزم بشى ء منهما، فنمنع المخالفه للعلم التفصيلىّ و لم يرد فى المقام نصّ خاصّ، و إنّما الحكم على طبق القاعده.

و بهذا ظهر الجواب عن عكس الفرض بأنّ اتّفقا فى الثمن و اختلفا فى المبيع، فقال أحدهما: إنّه عبد، و قال الآخر: لا، بل جاريه.

**و منها: فتوى بعض الفقهاء بصحّه ائتمام من وجد المنىّ فى ثوبه المشترك**

بين من ائتمّ به و بينه، أو صـحّه الائتمـام بأحـد واجـدى المنىّ فى صـلاه الظهر و بالآـخر فى صـلاه العصـر مثله، فـإنّه فى الصوره الأولى يعلم المأموم تفصيلا ببطلان صلاته إمّا لكونه صلّى جنبا أو لأنّ إمامه صلّى جنبا، و فى الصوره الثانيه يعلم تفصيلا ببطلان صلاه عصره إمّا لكونها مؤتمّه بالمحدث أو

لعدم حصول الترتیب بین الصلاتین، و هکذا یعلم تفصیلا ببطلان صلاه واحده لو ائتمّ بکلّ واحد من واجدی المنیّ بأنّ صلّی بعض صلاته مع أحدهما فحدث للإمام حدث فاقتدی بالآخر و أتمّ صلاته معه.

و هذه المسأله لیست بمنصوصه، بل هی مبتنیه علی أنّ المناط فی صحّه الائتمام و جوازه هل هو صحّه صلاه الإمام عند نفسه و بحسب الظاهر أو صحّتها عند المأموم و فی الواقع، فمن یقول بالأوّل یلتزم بجواز الائتمام، و لا یلزم مخالفه أصلا، و من یقول بالثانی لیس له الحکم بالصحّه، و یجب علیه الحکم بالبطلان فی أمثال ذلک.

**و منها: ما إذا قال أحدهما: بعتک الجاریه بکذا، و قال الآخر، وهبتنی إیّاها،**

فقد أفتی الفقهاء أنّ الجاریه تردّ إلی صاحبها لو تحالفها أو نکلا معا من الحلف، مع أنّا نعلم تفصیلا بانتقالها عن ملک صاحبها إلی الآخر.

و الجواب: أنّ المدّعی للهبه تاره یدّعی الهبه الجائزه فواضح أنّ صاحب الجاریه، له الرجوع فیها، و مجرّد إظهار عدم المجّانیّه و إنکار الهبه رجوع عن الهبه، کما أفتوا بأنّ إنکار الطلاق رجوع عن الطلاق.

و أخری یدّعی الهبه اللازمه، فبنفس التحالف أو النکول من کلیهما تنفسخ المعامله، بیعا کانت أو هبه لازمه، و تنتقل الجاریه إلی ملک صاحبها، و لا مخالفه فی البین.

**و منها: ما لو أقرّ أحد بعین لشخص ثم أقرّ بها لآخر،**

فحکموا بأنّه یدفع العین إلی الأوّل و یغرم قیمتها للثانی، فإذا اجتمع کلّ من العین و القیمه عند ثالث و اشتری جاریه بهما، یعلم تفصیلا بعدم انتقالها إلیه، لکون بعض ثمن الجاریه مال المقرّ قطعا إمّا العین أو القیمه.

و الجواب: أنّه إن قلنا بأنّ جواز التصرّف للمنتقل عنه ظاهرا یکفی فی

انتقال المال إلى المنتقل إليه واقعا، و يوجب الملكيّه الواقعيّه، فثمن الجاريه تلك، لمشتريها حقيقه و لا مخالفه.

و إن قلنا بأنّه لا يكفى و لا يوجب إلّا الملكيّه الظاهريّه، فلا نلتزم بانتقال الجاريه إليه.

هـذه جمله ممّا توهّم كونه نقضا للقاعـده، و قـد عرفت فساده و أنّ حجّيّه القطع من لوازمه الـذاتيّه غير قابله للانفكاك عنه، و لا يمكن للشارع المنع عن العمل به، فكلّ ما كان موهما لذلك فلا بدّ من التوجيه.

## الأمر السادس: فى العلم الإجمالى.

### اشاره

و الكلام تاره يقع من حيث كفايه الامتثال الإجمالى مع إمكان الامتثال التفصيلىّ، و عـدمها، و أخرى من حيث وجوب الموافقه القطعيّه و عدمه،

### و ثالثه من حيث حرمه المخالفه القطعيّه.

#### اشاره

و الكلام من الحيثيّتين الأوليين يأتى إن شاء اللّه فى بحث البراءه و الاشتغال مفصّلا، و أمّا الحيثيّه الأخيره:

#### فالبحث عنها فى جهات ثلاث:

##### اشاره

الأولى: فى اقتضاء العلم الإجمالى للتنجّز فى نفسه مع قطع النّظر عن أدلّه الأصول.

الثانيه: فى إمكان جعل الحكم الظاهرى على خلاف العلم الإجمالى، و عدمه.

الثالثه: فى وقوع ذلك- بعد إمكانه- و عدمه، و أنّ أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالى أم لا؟

##### أمّا الجهه الأولى:

فربمـا يتوهّم عـدم الاقتضاء، نظرا إلى أنّ الوصول شـرط فى تنجّز التكليف قطعا، و ما يكون قبيحا بحكم العقل هو المخالفه حين

العمل لا العلم بوقوع المخالفه بعد العمل، و من المعلوم أنّ المقدّمه الأولى

لیست بموجوده فی المقام، فإنّ حرمه کلّ واحد من الأطراف لم تصل إلی المکلّف علی الفرض. و هکذا المقدّمه الثانیه، ضروره أنّ العلم بالمخالفه إنّما هو بعد الارتکاب لا حینه.

و لا یخفی أنّ ما ذکر- من أنّ تحصیل العلم بوقوع الحرام منه لا یکون قبیحا- مسلّم و لذا لا یلتزم أحد بحرمه السؤال من الإمام علیه السلام عن وقوع حرام فیما ارتکبه من الشبهات البدویّه، و هکذا اشتراط الوصول فی تنجّز التکلیف، إلّا أنّ التکلیف فی المقام واصل، لأنّ الوصول یحصل بحصول أمرین: العلم بجعل الکبری الکلّیّه، کحرمه شرب الخمر، و العلم بوجود الموضوع، و کلاهما موجود فی المقام، فإنّ المکلّف یعلم بأنّ الخمر فی الشریعه المقدّسه محکوم بالحرمه، و أنّه موجود فی البین لکنّه لا یعلم به متعیّنا و لا یمیّزه، و التعیین و التمییز غیر معتبر فی تنجّز التکلیف، و إلّا لزم أن یکون الناظر إلی امرأتین- إحداهما غیر المعیّنه أجنبیّه- بنظره واحده غیر مرتکب للحرام، لعدم تمیّز الأجنبیّه عن غیرها، و أن یکون التارک لصلاه القصر و الإتمام- فیما إذا دار أمر التکلیف بینهما- غیر صادر منه قبیح، و أن یکون القاتل لشخصین- یعلم بأنّ أحدهما ابن المولی و لا یمیّزه- غیر مرتکب للقبیح أصلا، و هذا خلاف الوجدان، و ممّا لا یرضی به أحد.

و بالجمله، لا ریب فی فساد هذا التوهّم، و أنّ العلم الإجمالی مقتض للتنجّز، و لا یفرّق العقل فی ذلک بین العلم التفصیلیّ و الإجمالی.

**أمّا الجهه الثانیه:**

فقد ادّعی صاحب الکفایه- قدّس سرّه- أنّ مرتبه الحکم الظاهری فی العلم الإجمالی محفوظه، لأنّ التکلیف لم ینکشف به تمام الانکشاف، و مع انحفاظ مرتبته لا مانع من ترخیص الشارع مخالفته احتمالا بل

قطعا(۱)، و لا يلزم منه محذور المناقضه بينه و بين المعلوم بالإجمال، كما لا يلزم ذلك، فى الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهه غير المحصوره بل الشبهه البدويّه، فكما أنّ شرب التتن محكوم- بالحكم الظاهرى- بالإباحه مع احتمال كونه حراما فى الواقع و لا تنافى و لا مناقضه فى البين، كذلك من الممكن أن يحكم كلّ من المائعين- اللذين أحدهما خمر- بحكم الشارع فى الظاهر بجواز الشرب مع حكمه بأنّ الخمر الواقعى حرام واقعا، إذ احتمال اجتماع المتناقضين كالقطع به فى الاستحاله، فمن وقوع الترخيص فى الشبهات البدويّه يعلم عدم التنافى و المناقضه بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فلا مانع من جعله على خلاف المعلوم بالإجمال فى الأطراف، لانحفاظ رتبته من جهه الشكّ فى التكليف فى كلّ واحد من أطراف العلم، و عدم إمكان الإذن فى مخالفه العلم التفصيلىّ من جهه عدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى و هو الشكّ فى الحكم، الّذى هو مفقود فى العلم التفصيلىّ، بخلاف الإجمالى، و لو فرض محالا أن يشكّ أحد فيما يعلمه تفصيلا، لا يمكن جعل الحكم الظاهر على خلاف المعلوم بالتفصيل أيضا.

و للجواب عمّا أفاده نقدّم مقدّمه، و هى: أنّ التضادّ بين الحكمين- كما سيأتى إن شاء اللّه فى أوّل مبحث الظنّ فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى- ليس باعتبار كونهما كلامين صادرين من المولى، فإنّ قوليه: «افعل كذا» و «لا تفعل» لا تضادّ بينهما بما أنّهما قولان بالضروره، و لا باعتبار واقعهما، و هو اعتبار كون الفعل على ذمّه المكلّف إتيانه أو تركه، أو كونه مرخّصا فى الفعل و الترك، ضروره أنّ الاعتبار فعل من أفعال النّفس خفيف

---

۱- كفايه الأصول: ۳۱۳.

المئونه يمكن تعلّقه بالفعل و الترك معا بأن يعتبر المولى كون الفعل و الترك كليهما على ذمّه المكلّف، أو كونه مرخّصا فى الفعل و الترك، أو كونه ملزما بأحدهما، بل التضادّ إمّا يكون من ناحيه مبدأيهما و علّتيهما- بأنّ كان أحدهما ناشئا من مصلحه ملزمه تكون فى الفعل، و الآخر من مفسده تكون كذلك، فإنّ الفعل الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه كلا الأمرين- أو يكون من ناحيه منتهاهما و معلوليهما و ما يترتّب عليهما- و بعباره أخرى: من مقام الوصول و الامتثال- بأن كان الوجوب و الحرمه كلاهما واصلين إلى المكلّف، و كان مكلّفا بالفعل و الترك معا، و من الضرورى أنّه لا يمكنه امتثال مثل هذا التكليف، و يبقى عقله متحيّرا فى مقام الامتثال لا يدرى ما يصنع.

و الحاصل: أنّ الحكمين- بما أنّهما حكمان- لا- تضادّ بينهما، و إنّما يكونان متضادّين بالعرض إمّا باعتبار علّتيهما أو باعتبار معلوليهما.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه لا تضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و لا تنافى أصلا لا فى ناحيه العلّه و لا فى ناحيه المعلول، و ذلك لأنّ ما اتّفقت العدليّه عليه من تبعيّه الأحكام للمصالح و المفاسد الواقعيّه إنّما يختصّ بالأحكام الواقعيّه، و أمّا الأحكام [الظاهريّه) فلا دليل على أنّها كذلك، بل نفس جعلها، له مصلحه، كأنّ لا يبقى المكلّف متحيّرا عند عدم وصول الواقع إليه أو تسهيل الأمر على المكلّفين و عدم إيقاعهم فى كلفه الاحتياط، فعلى هذا لا- مضادّه بين العلّتين، و لا- مانع من كون الفعل ذا مصلحه ملزمه موجبه لإيجابه واقعا و كونه محرّما ظاهرا فى ظرف الجهل بالإيجاب الواقعى لمصلحه أخرى تكون فى نفس التحريم.

و من ذلك يعلم عدم التضادّ فى ناحيه المعلول أيضا، إذ الحكم الظاهرى أخذ فى موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و عدم وصوله إليه، فلو لم يكن عالما

بالحكم الواقعى و لم يكن واصلا إليه، فلا تحيّر له فى مقام الامتثال، و مع علمه به أو وصله إليه لا موضوع للحكم الظاهرى، فلا حكم ظاهرى فى البين حتى يكون منافيا و مضادّا للحكم الواقعى الواصل.

و من هنا يعلم أنّه فى الشبهات البدويّه ليس احتمال التضادّ، و أنّ قياس موارد العلم الإجمالى بها قياس مع الفارق، إذ الحكم الواقعى فى الشبهات البدويّه غير واصل إلى المكلّف على الفرض، بخلافه فى موارد العلم الإجمالى، فإنّه واصل إليه، معلوم له، غايه الأمر أنّ متعلّقه غير مميّز عنده، و قد عرفت أنّ التمييز غير معتبر فى حكم العقل بالتنجيز، فالترخيص فى جميع أطرافها موجب لتحيّر العبد فى مقام الامتثال و مناف و مضادّ للحرمه المعلومه إجمالا مثلا.

و أمّا الشبهه غير المحصوره: فلو قلنا بأنّ مناط الحصر و عدمه كثره الأطراف و قلّتها، فالشبهه وارده لا مدفع عنها، إذ لو جاز الترخيص مع كثره الأطراف، لجاز مع قلّتها أيضا. و دعوى الفرق مجازفه.

و لو قلنا بأنّ مناطه تمكّن المكلّف من المخالفه القطعيّه بارتكاب جميع الأطراف، و عدمه- كما هو الصحيح المختار- فليس ترخيص فى جميع الأطراف حتى يقاس عليه سائر موارد العلم الإجمالى و يقال: كما يجوز الترخيص فى الشبهه غير المحصوره يجوز فى غيرها من موارد العلم الإجمالى أيضا، ضروره عدم الفرق بين قلّه الأطراف و كثرتها فى ذلك.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا تضادّ بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و إنّما التضادّ بين الحكمين الواقعيّين أو ظاهريين، و أنّ مرتبه الحكم الظاهرى فى العلم الإجمالى غير محفوظه، لوصول الحكم الواقعى، و مناقضته للترخيص فى جميع الأطراف باعتبار المعلول و فى مقام الامتثال.

**أمّا الجهه الثالثه:**

فـالبحث فيها على تقـدير التنزّل و القول بأنّ الترخيص فى جميع الأطراف من الشارع لا محـذور فيه، و إلّا لا موضوع للبحث عنها أصلا.

و كيف كان فقـد ادّعى الشيـخ(۱)- قـدّس سـرّه- عـدم شـمول أدلّه الأـصول لموارد العلم الإجمـالى، نظرا إلى أنّ صـدر بعض الروايات الوارده فى الباب معارض مع الـذيل، كما فى «كلّ شـى ء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»(۲) فإنّ الصدر- و هو «كلّ شى ء لـك حلاـل»- مطلق شامـل للمشـكوك المقرون بـالعلم الإجمالى و غيره، و هكـذا الـذيل- و هو «حتى تعرف أنّه حرام»- مطلق شامل للعلم التفصيلىّ و الإجمالى، فتقع المعارضه بينهما، و يسقط الدليل عن الحجّيّه فى مورد المعارضه.

و أمّـا توهّم أنّ لفظ «بعينه» فى بعض(۳) الروايـات قرينه على أنّ المراد بالعلم هو العلم التفصـيلىّ فلا معارضه، ففاسـد، إذ التقييد بلفـظ «بعينه» يصـحّ فى مورد العلم الإجمـالى أيضـا تأكيـدا للمعلوم بالإجمال، كما يقال: «إناء زيـد بعينه نجس» مع أنّه مردّد بين إناءين، فقوله: «حتى تعرف أنّه حرام بعينه» لا ظهور له فى العلم التفصيلىّ، و لفظ «بعينه» لا يصلح لأن يكون قرينه على ذلك، بل تأكيد للمعلوم مطلقا بالإجمال أو بالتفصيل.

و هـذا الّذى أفـاده- قـدّس سرّه- غير تـامّ، فـإنّ ظـاهر قوله: «حتى تعرف أنّه حرام» و «لكن ينقضه بيقين آخر»(۴) أو «يعلـم أنّه قذر»(۵) أنّ الغايه هى العلم بالخلاف،

---

۱- فرائد الأصول: ۲۴۱.

۲- الكافى ۵: ۳۱۳- ۴۰، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۱۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۳- الكافى ۵: ۳۱۳- ۴۰، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۱۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۴- التهذيب ۱: ۸- ۱۱، الوسائل ۱: ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

۵- الكافى ۳: ۱- ۲ و ۳، التهذيب ۱: ۲۱۵- ۶۱۹، الوسائل ۱: ۱۳۴، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵.

المتعلّق بمـا تعلّق به العلم الأوّل، و أنّ النـاقض هو اليقين المنـاقض، المتعلّق بمـا تعلّق به اليقين الأوّل، لا العلم بعنوان أحـدهما و اليقين بنجاسه المتيقّن طهارته أو شی ء آخر مثلا، فلا ريب فی أنّ الذيل أيّا ما كان- سواء كان عنوان العلم أو العرفان أو اليقين- ظاهر فی العلم التفصيلیّ، و لا يشمل العلم الإجمالی، فلا معارضه.

هـذا، مضافا إلی أنّ قـوله عليه السـلام فی بعض الروايـات: «حـتی تعرف الحرام منه بعينه»(۱) كالصـريح فی أنّ لفـظ «بعينه» قيد للحرام، و أنّ المحرّم المعلوم لا بـدّ و أن يكون معيّنا غير مردّد بين أمرين أو أزيـد، لا أنّه تأكيـد للمعلوم حتی يقال: إنّه يصـدق علی المعلوم بالإجمال أنّه حرام بعينه.

هـذا، مع أنّ لازمه عـدم جريان الأصول فی موارد الشـبهات غير المحصوره و ما يكون بعض أطرافه خارجا عن محلّ الابتلاء من الشـبهات المقرونه بالعلم الإجمالی، إذ مقتضـی معارضه الصـدر و الـذيل و عـدم شـمول الأدلّه الموارد العلم الإجمالی هو: عدم الجريان حتی فيما ذكر، فلا بدّ أن يلتزم- قدّس سرّه- بأنّ استصحاب حياه المقلّد فيما إذا مات أحد و تردّد أمره بين ذلك المقلّد و بين تاجر خارج عن محلّ الابتلاء أو بين أشخاص أخر غير المحصوره غير جائز مع أنّه لا يلتزم به أحد لا هو- قدّس سرّه- و لا غيره.

و بـالجمله، لو قلنـا بانحفـاظ رتبه الحكم الظـاهری فی الشـبهه المقرونه بالعلم الإجمالی فی مقام الثبوت، لا مانع من شـمول أدلّه الأصول إيّاها فی مقام

---

۱- الكافی ۵: ۳۱۳- ۳۹، و ۶: ۳۳۹- ۱، الفقيه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸ و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱، و ۲۵: ۱۱۷- ۱۱۸، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۱.

الإثبات، و لكنّك عرفت عدم انحفاظها فيها، و عدم إمكان الترخيص فی جميع الأطراف عقلا، فأدلّه الأصول مخصّصه بغير الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی عقلا، لا أنّها قاصره عن الشمول لها من دون أن تكون مخصّصه عقلا.

هذا تمام الكلام فی الحيثيّه الثالثه- أی: حرمه المخالفه القطعيّه- بمقدار يناسب المقام.

## و أمّا الحيثيّه الأولی- و هی كفايه الامتثال الإجمالی و عدمها

### اشاره

- فتفصيلها فی بحث البراءه و الاشتغال.

و مجمل القول فيها أنّه لا ينبغی الشكّ فی حسن الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالی مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ سواء كان فی التعبّديات أو التوصّليّات كان مستلزما للتكرار أم لم يكن، و هكذا لا ريب فی حسنه فی التوصّليّات مطلقا كان متمكّنا من الامتثال التفصيليّ أم لم يكن، لأنّ المفروض أنّ الغرض تعلّق بمطلق وجود المأمور به فی الخارج، فإذا أتی المكلّف بما علم وجود المأمور به فی ضمنه من الأفراد، فقد أتی بالمأمور به، و حصل غرض المولی بذلك.

هذا، و ربما يستشكل فی خصوص العقود و الإيقاعات من جهه أنّ ترتّب الأثر عليها متوقّف علی قصد الإنشاء، و مع الشكّ فی ترتّب الأثر لا يتحقّق قصد الإنشاء، فلا يحسن الاحتياط فيها.

و هذا الإشكال بمعزل عن التحقيق، فإنّ قصد الإنشاء يتحقّق مع العلم بعدم إمضاء الشارع فكيف مع الشكّ!؟ و البائع يعتبر الملكيّه بقوله: «بعت» كان هذا الاعتبار موردا لإمضاء الشارع أو لم يكن، فقصد الإنشاء ممكن علی كلّ حال، و لا ربط له بترتّب الأثر الشرعی عليه و عدمه، و لذا تری أنّ الكفّاره يعاملون و يعتبرون ملكيّه الخمر و الخنزير قاصدين فی ذلك مع علمهم بعدم

إمضاء الشارع معاملاتهم هذه و عدم ترتّب الأثر الشرعی علیها.

**و أمّا فی التعبّدیّات: فالکلام یقع فی مقامین:**

## اشاره

الأوّل: فیما لا یحتاج إلی التکرار.

و الثانی: فیما یحتاج إلیه. و فی کلّ من المقامین یبحث فی أمرین:

الأوّل: فی العبادات النفسیّه.

و الثانی: فی العبادات الضمنیّه.

## أمّا الأمر الأوّل من المقام الأوّل

- و هو العبادات النفسیّه فیما لا یحتاج إلی التکرار- فإن لم یکن الشکّ منجّزا للتکلیف بأنّ کانت الشبهه موضوعیّه مطلقا، أو کانت حکمیّه بعد الفحص، فلا ینبغی الریب أیضا فی حسن الاحتیاط و تحقّق الامتثال بالإتیان برجاء المطلوبیّه و احتمالها و لو مع التمکّن من الامتثال التفصیلیّ، بل هو من أعلی مراتب العبودیّه.

نعم هو موجب للإخلال بقصد الوجه، و لکن لا دلیل علی اعتباره و إن ادّعی علیه الإجماع و أفتی به جماعه، و لعلّ مستندهم هو العقل، و هو لا یحکم إلّا بوجوب الإطاعه و الإتیان بما أمر به المولی، و عدم وجدان دلیل نقلی- مع کثره الابتلاء- علیه أقوی دلیل علی عدم الوجود.

و إن کان الشکّ منجّزا للتکلیف، فإن کان فی خصوص التکلیف الإلزامیّ مع معلومیّه أصل المطلوبیّه- کما فی الدعاء عند رؤیه الهلال- فهو أیضا کذلک یحسن الاحتیاط و لو قبل الفحص و مع التمکّن منه، أی من الامتثال التفصیلیّ.

و إن لم یکن کذلک، بل کان منجّزا للتکلیف لو کان موجودا واقعا، کما فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص، فقد وقع الخلاف بین صاحب الکفایه و شیخنا الأستاذ قدّس سرّهما، فذهب صاحب الکفایه- قدّس سرّه- إلی جواز الاحتیاط و تحقّق الامتثال لو صادف الواقع من جهه أنّ الامتثال یتحقّق بأمرین: وجود المأمور به

و المفروض أنّه أتی به، و قصد القربه و قد تحقّق بالإتیان بداعی احتمال المطلوبیه(۱).

و استشکل علیه شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ الحاکم فی باب الطاعه حیث إنّه هو العقل و هو إنّما یحکم بحسن الاحتیاط و کفایه التحرّک باحتمال الأمر مع عدم التمکّن من الامتثال التفصیلیّ، و التحرّک بنفس تحریک المولی و الانبعاث یبعثه، فالإتیان بداعی احتمال الأمر و رجاء المطلوبیّه امتثال فی طول الإتیان بداعی الأمر المعلوم، و التحرّک بتحریک المولی بحکم العقل، فلا یحسن الاحتیاط قبل الفحص.

و علی تقدیر الشکّ و عدم استکشاف ذلک من العقل فمقتضی القاعده هو الرجوع إلی أصاله الاشتغال لا البراءه، إذ الشکّ لیس فی أمر مجعول شرعا حتی یرفع بحدیث الرفع، بل الشکّ فی موضوع حکم العقل، و أنّه هل هذه العباده المأتیّه بهذه الکیفیّه ممّا یراه العقل طاعه، و لا یعتبر أمر آخر فی کونها مصداقا للطاعه العقلیّه أو لا؟ و من المعلوم أنّه لا بدّ من إحراز ذلک، فالقاعده تقتضی لزوم الفحص و الإتیان بقصد الأمر علی تقدیر الوصول و الظفر بالتکلیف، و باحتمال الأمر علی تقدیر عدم الظفر(۲).

هذا، و الحقّ ما أفاده صاحب الکفایه من حسن الاحتیاط و کفایه الامتثال الإجمالی و لو مع التمکّن من الامتثال التفصیلیّ، و ذلک لأنّا لا نشکّ أوّلا فی عدم اعتبار التحرّک بتحریک المولی و قصد أمره فی مقام الامتثال، إذ حکم العقل بوجوب الطاعه- الّذی مرجعه إلی إدراک العقل استحقاق العقاب علی ترک المأمور به- لا یقتضی إلّا وجوب إتیان المأمور به، سواء کان تعبّدیّا أو

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۵.

۲- أجود التقریرات ۲: ۴۴- ۴۶.

توصّلیّا، و أمّا أنّ المأمور به أیّ شی ء هو فلا ربط له بالعقل، و قد مرّ فی بحث التعبّدی و التوصّلی أنّ المستفاد من الروایات الوارده فی باب اعتبار النیّه فی العبادات أنّ الفعل لا بدّ و أن یکون بنیّه صالحه، مضافا إلی اللّه تبارک و تعالی، لا ریاء و لا بداع آخر من الدواعی السیّئه أو ما لا تکون صالحه و لا سیّئه، و هذه الإضافه کافیه فی تحقّق القربه المعتبره فی العباده فی ضمن أیّ داع من الدواعی تحقّقت، و من الظاهر أنّه بالإتیان بداعی احتمال المطلوبیّه و رجائها تتحقّق هذه الإضافه.

و ثانیا علی فرض الشکّ یکون الموارد مورد البراءه لا الاشتغال، إذ الشکّ فی اعتبار أمر زائد علی هذه الإضافه شرعا، و قد مرّ إمکان أخذ قصد الأمر فی المأمور به و متعلّقه و فی متعلّق الأمر الثانی، فلو کان بخصوصه ممّا له دخل فی المأمور به فلا بدّ من بیانه، و مع عدمه یحکم بعدم اعتباره بمقتضی أدلّه البراءه.

و الحاصل: أنّ قصد الأمر و توابعه(۱) مأخوذ من الشارع، و مع الشکّ فیه یرفع بحدیث الرفع.

### و أمّا الأمر الثانی من المقام الأوّل

- و هو البحث عن العبادات الضمنیّه التی لا تحتاج إلی التکرار- فالشکّ فیه أیضا إمّا فی جهه الطلب من الوجوب أو الاستحباب مع معلومیّه أصل الطلب، کما إذا شکّ فی أنّ السوره هل هی واجبه فی الصلاه أو مستحبّه؟ و لا شبهه فی جواز الاحتیاط و کفایه الامتثال الإجمالی مع التمکّن من التفصیلیّ منه.

و الظاهر أنّ من استشکل فی ذلک فی العبادات النفسیّه من جهه قصد الأمر لا یستشکل فی الضمنیّه من العبادات، فإنّ قصد الوجه اعتباره إمّا من جهه

---

۱- أی: توابع الأمر.

الإجمـاع، و هو مفقود فيهمـا لو لـم يكن إجمـاع على خلافه، أو من جهه أنّ العمل لا يتّصف بالحسن إلّا إذا قصـد جهه حسـنه و أتى بقصـدها أو أتى بقصد عنوان إجمالى مشـير إليهما إجمالا، كعنوان الصـلاه و الصوم و غيرهما، و هى- على تقدير تماميّتها- تختصّ بنفس العبـاده لاـ أجزائهـا، فـإنّ كـلّ جزء ليس فيه جهه حسن غير الجهه التى تكون فى نفس العمـل حتى يلزم على هـذا القول إتيان الجزء بقصدها، بل قصد عنوان العمل- المشير إلى الجهه التى تكون فى العمل- كاف فى وقوع الأجزاء على وجهها.

و إمّا فى أصل المطلوبيّه، كما إذا شكّ فى أنّ السوره هل هى مأمور بها فى الصلاه أم لا؟

و لاـ بـدّ من فرض الكلاـم فيمـا لم يكن احتمال الحرمه- بمعنى المبطليّه- فى البين بأن شكّ فى أنّ السوره هل هى مأمور بها أو مبطله للصلاه؟ إذ هو داخل فى المقام الثانى، و خارج عن الفرض، و هو ما لا يكون مستلزما للتكرار.

فذهب شـيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى حسن الاحتياط فيه بدعوى أنّ إتيان العمل حيث إنّه بداعى الأمر المعلوم فتتحقّق الإطاعه اليقينيّه لو أتى بالجزء المشـكوك، و لا يضرّ كون الجزء مشكوكا فى كون نفس العمل مأتيّا به بداعى الأمر القطعى المتعلّق به، و تحرّك العبد و انبعاثه بتحريك المولى و بعثه القطعى لا الاحتمالى، فالامتثال الإجمالى و إن كان فى طول الامتثال التفصـيلىّ فى العبادات النفسيّه لكنّه فى العبادات الضمنيّه فى عرضه(۱).

و الحقّ أنّه لاـ فرق بين المقـامين، و نفس العمـل و أجزاؤه مشتركـان فى ذلك ملاكا، فإن قلنا بأنّ امتثال نفس العمل إجمالا فى طول امتثاله التفصيلىّ،

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۴۴.

فلاـ بـدّ من القول به فی الأـجزاء أیضـا، إذ المرکّب لیس إلّا نفس الأجزاء، و هی بعینها هو المرکّب، و لـذا قلنا فی بحث مقـدّمه الواجب: إنّ وجوب الأـجزاء لیس وجوبـا غیریّا، بل هی مأمور بها بعین الأمر المتعلّق بالمرکّب، فلو اعتبر الإطاعه الیقینیّه فی نفس العمل- الّـذی هو عین الأجزاء- فلا بـدّ من الاعتبار فیها أیضا بحیث لو سألنا المصـلّی عن کلّ جزء یأتی به و قلنا: لما ذا تأتی به؟ یجیبنا بأنّه مأمور به، و لا یبقی متحیّرا، فعلی هذا لا یکفی الإتیان بالجزء المشکوک رجاء و باحتمال المطلوبیّه، و الفرق تحکّم.

و قـد عرفت بطلان أصل المبنی، و أنّ الإطاعه لا بدّ فیها من أمرین، وجود المأمور به الواقعی فی الخارج، و کونه مضافا إلی اللّه تعالی، و کلاهما موجود فی الإطاعه الاحتمالیه. فالصحیح هو القول بالاکتفاء فی هذا الفرض أیضا. هذا کلّه فی المقام الأوّل.

### أمّا المقام الثانی- أی ما یحتاج إلی التکرار من العبادات

### اشاره

- فهل یحسن فیه الاحتیاط أو لا؟ و قد ذکرنا أنّ البحث فیه من جهتین:

الأولی: فی العبادات النفسیّه.

و الثانیه: فی العبادات الضمنیّه.

### أمّا الجهه الأولی:

فقد ذکر فی وجه المنع وجهان:

الأوّل: ما أفاده الشیخ قدّس سرّه، و هو: أنّ التکرار عبث و لغو، و ما یکون لغوا و عبثا لا یقع علی صفه المقرّبیّه(۱).

و أفاد فی الکفایه فی جوابه وجهین:

الأوّل: أنّ التکرار لا یکون مطلقا عبثا، بل ربما یکون بداع عقلائی،

---

۱- فرائد الأصول: ۱۵.

فالدلیل أخصّ من المدّعی.

الثـانی: أنّ العبثیه و اللغویّه إنّمـا تکون فی طریق الامتثـال لا فی نفس الامتثال، فإنّ إحـدی الصـلوات مثلا تقع فی الخارج مطابقه للمأمور به، و هی مأتیّ بها بالداعی الإلهی، و لا تکون لغوا و عبثا، و إنّما اللغو هی الصلوات المتقدّمه علیها أو المتأخّره عنها.

و بعباره أخری: اللغویه إنّما تکون فی تحصیل القطع بالامتثال لا فی نفس الامتثال، و الأفعال المتقدّمه و المتأخّره مقدّمات علمیّه للمأمور به لا وجودیّه(۱).

و الصـحیح هو الجواب الثـانی لا الأوّل، فإنّ التکرار و إن کان- کما أفاده- قـد لا یکون عبثا و یکون بـداع عقلائی إلّا أنّ مجرّد کون الداعی عقلائیّا لا یرفع الإشـکال، فإنّ التکرار إن کان منافیا لقصد القربه و موجبا لعدم تحقّق الداعی الإلهی فی المأمور به، فتبطل العباده به، سواء کان بداع عقلائی أو سفهائی، و إن لم یکن کذلک، فتصحّ العباده مطلقا، کان التکرار لغوا أو لم یکن.

فظهر أنّ الحقّ فی الجواب هو الجواب الثانی، و أنّ التکرار علی تقدیر کونه عبثا و لغوا لا یسـتلزم اللغویّه و العبثیّه فی المأمور به، بل هی فی طریق الامتثال و فیما تقدّم علی المأمور به و تأخّر عنه لا فی نفس المأمور به.

و الوجه الثانی: ما أفاده شـیخنا الأستاذ سابقا فیما لم یکن مستلزما للتکرار من أنّ الإطاعه حیث إنّها ممّا یحکم بها العقل، و هو لا یری الإطاعه الاحتمالیّه فی عرض الإطاعه القطعیّه، فإتیان الصـلوات المتعـدّده- التی یؤتی بکلّ واحـده منها بـداعی احتمال الأمر مع التمکّن مع الامتثال القطعی- غیر

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۶.

جائز، فإنّه ليس من الإطاعه فى نظر العقل(١).

و الجواب عمّا أفاده- مضافا إلى ما سبق من القطع بأنّ العقل لا يفرّق بين الأمرين و لا يرى أمرا زائدا على إتيان الفعل مضافا إلى اللّه تعالى بأىّ إضافه كانت فى تحقّق الإطاعه و أنّ [الأصل]- على فرضه- هو البراءه-: أنّ الامتثال فى المقام قطعى، فإنّ المكلّف يعلم بوجوب الصلاه، و يأتى بها بداعى نفس الأمر لا احتماله، غايه الأمر أنّه لا يميّز الواجب عن غيره و لا يدرى أنّه هو التمام أو القصر، و التمييز غير معتبر فى تحقّق الإطاعه و القربه قطعا.

نعم، لو كان قاصدا للاقتصار على إحدى الصلاتين، فيكون الامتثال احتماليّا، و هو أمر آخر. و قد نبّه عليه الشيخ- قدّس سرّه- فى بعض تنبيهات الاشتغال و التزم بعدم جواز الاكتفاء على تقدير مصادفه الواقع(٢). و وافقه عليه شيخنا الأستاذ(٣).

و الحقّ هو جواز الاكتفاء فيه أيضا، لما ذكرنا من أنّه إتيان للفعل مضافا إلى اللّه، و هو كاف فى تحقّق الطاعه عقلا. هذا فى الجهه الأولى.

**و أمّا الجهه الثانيه:**

فإن قلنا بجواز الاحتياط فى العبادات النفسيّه، فلا ينبغى الإشكال فيها- أى فى العبادات الضمنيّه- أيضا، ففى دوران أمر القراءه بين وجوب الجهر و وجوب الإخفات، يأتى المصلّى بصلاه واحده و يقرأ فيها قراءتين: إحداهما جهرا و الأخرى إخفاتا بداعى جزئيّه ما يكون فى الواقع جزءا و قراءه القرآن فى الآخر.

و إن لم نقل بجواز الاحتياط فيها و قلنا بأنّ الامتثال الاحتمالى فى طول

---

١- أجود التقريرات ٢: ۴۴- ۴۶.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٠.

٣- أجود التقريرات ٢: ٢٨٣.

الامتثال القطعی، فلا بدّ من القول به فی المقام أیضا بلا فرق بین المقامین.

و شیخنا الأستاذ قدّس سرّه- مع أنّه بنی علی کون الامتثال الاحتمالی فی طول القطعی منه و عدم جواز الاحتیاط فی العبادات المستقلّه- التزم بجواز الاحتیاط فی العبادات الضمنیّه، لما أفاده فی المقام الأوّل من أنّ الامتثال فیها قطعی، للعلم بوجود الأمر و تعلّقه بالمرکّب قطعا(۱).

و قد عرفت ما فیه من أنّ الأمر بالمرکّب ینحلّ إلی الأجزاء، فکلّ جزء لا بدّ من الإتیان به بداعی نفس الأمر لا احتماله علی هذا القول.

و بالجمله لا فرق بین الواجبات النفسیّه و الضمنیّه، فإن قلنا بلزوم الامتثال التفصیلیّ مع التمکّن منه و عدم جواز الاکتفاء بالامتثال الإجمالی و الاحتمالی، فلا یجوز الاحتیاط فی کلتیهما، و إلّا یجوز فیهما. هذا کلّه فی الامتثال القطعی.

أمّا الامتثال الظنّی فإنّ کان الظنّ ظنّا خاصّا اعتبره الشارع و جعله علما تعبّدیّا، فحاله حال العلم الوجدانی بجمیع أحکامه.

نعم، هناک فرق واحد فی البین، و هو حسن الاحتیاط عقلا- فی الظنّ الخاصّ، بل هو من أرقی مراتب العبودیه، فیأتی الصلاه قصرا إذا قامت أماره معتبره علی لزوم القصر فی مورد، و یأتی بالتمام برجاء المطلوبیه و احتمال عدم إصابه الأماره للواقع، و هذا بخلاف ما علم وجدانا بوجوب القصر، فإنّه لا یعقل تحقّق القربه فی صلاه التمام.

و هل یقدّم القصر- فی الفرض- علی التمام، أو یجوز تقدیم التمام أیضا؟ قولان مبتیّان علی الخلاف السابق من کون الامتثال الاحتمالی فی عرض القطعی أو فی طوله؟ و لذا احتاط بعض(۲) فی حاشیته علی نجاه العباد بالجمع

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۴۴.

۲- الظاهر هو السید إسماعیل الصدر، راجع نجاه العباد: ۱۷۶.

بين القصر و الإتمام و تقديم القصر لمن سافر إلى أربع فراسخ و لم يرجع ليومه.

و بعض آخر عكس، فقال بالاحتياط و تقديم التمام، فمن ترجّح فى نظره القصر، قال بالأوّل، و من ترجّح فى نظره الإتمام، قال بالثانى.

و ممّا ذكرنا يظهر جواز كلّ منهما و الإتيان كيف شاء مع أنّه على كلّ تقدير إتيان القصر بداعى نفس الأمر و إتيان التمام بداعى احتمال الأمر مع رجحان القصر، و بالعكس مع رجحان التمام سواء تقدّم الراجح على المرجوح أم تأخّر، و ليس من باب الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكّن من التفصيلىّ حتى يقال: إنّه غير جائز.

و إن كان الظنّ ظنّا ثبتت حجّيّته بدليل الانسداد، فعلى تقدير الكشف- بأن تكون إحدى مقدّمات دليل الانسداد هو بطلان الاحتياط من جهه لزوم الجزم بالنيّه فى مقام الامتثال بتقريب أنّ العقل بعد ثبوته التكاليف الواقعيّه قطعا، و عدم حجّيّه الطرق و الأمارات على الفرض، و لزوم الجزم بالنيّه و الإتيان بداعى نفس الأمر لا احتماله يكشف عن أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى تلك التكاليف، إذ لا يعقل عدم جعله الطريق إليها و تكليفه بالجزم بالنيّه و الإتيان بداعى نفس الأمر، فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هذا الطريق بالسبر و التقسيم منحصر فى الظنّ، فإنّه أقرب إلى الواقع بعد تعذّر العلم- يكون حال الظنّ المطلق بهذا المعنى حال الظنّ الخاصّ بلا تفاوت بينهما، بل هو أيضا ظنّ خاصّ فى الحقيقه، و تسميته بالظنّ المطلق مجرّد اصطلاح، إذ هذا الظنّ على هذا حجّه من قبل الشارع و علم فى نظره كالظنّ الخاصّ، غايه الأمر أنّ الكاشف عن الحجّيّه فى الظنّ الخاصّ هو آيه النبأ مثلا، و فى الظنّ المطلق- على الكشف- هو العقل.

و مما ذكرنا ظهر أنّ بطلان الاحتياط لا بدّ أن يكون من هذه الجهه- أى:

لزوم الجزم بـالنيّه- لا ـ من جهه لزوم العسر المخـلّ بالنظـام، إذ مقتضـاه ليس إلّا بطلاـن الاحتياط الكلّى، أمّا الاحتياط فى بعض الشبهات بمقدار لا يستلزم العسر المخلّ بالنظام فلا، و مع عدم ثبوت بطلان الاحتياط فى جميع الموارد و كلّيا لا تنتج مقدّمات دليل الانسداد الكشف، و تفصيل الكلام فى محلّه.

و على تقـدير الحكومه- بـأن كـانت إحـدى مقـدّماته هو عـدم وجوب الاحتيـاط لا ـ بطلاـنه بتقريب أنّ العقل بعـد عـدم وجوب الاحتيـاط فى جميع الشبهات من جهه لزوم العسر، و ثبوت التكـاليف الواقعيه غير المعلومه لنـا يضـيّق دائره الاحتيـاط فى مقـام الامتثال، و يحكم بوجوب الاحتياط بمقدار لا يستلزم العسر، و هو الاحتياط فى المظنونات فقط دون المشكوكات و الموهومات، فـالظنّ واجب الاتّبـاع من بـاب وجوب الاحتيـاط فيه خـاصّه، و ليس فيه كاشـفيّه عن الواقع لا ـ بحكم الشـرع و لا ـ بحكم العقـل، فالتعبير عنه بالحجّه مسامحه واضـحه- فلا محاله يكون الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال الظنّى بحكم العقل، فللمكلّف اختيار أىّ منهما شاء.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعجّب الشيخ(۱) قدّس سرّه- من ذهاب المحقّق القمّى إلى كون الامتثال الإجمالى فى طول الامتثال الظنّى مع أنّه قائل بحجّيّته من باب الانسـداد(۲)- فى غير محلّه، لأنّه قائل بالكشـف(۳)، فالأمر كما أفاده- قدّس سـرّه- بناء على اعتبار الجزم فى النيّه، الّذى هو مبنى الكشف.

هذا كلّه فى العبادات النفسيّه، و بها يظهر الحال فى الجهه الثانيه، و هى العبادات الضمنيّه التى تحتاج إلى التكرار، فلا نعيده.

---

۱- فرائد الأصول: ۱۵.

۲- قوانين الأصول ۱: ۴۳۹ و ما بعدها و ۴۵۱- ۴۵۲.

۳- قوانين الأصول ۱: ۴۵۱- ۴۵۲.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الاحتياط جائز و حسن فى التوصّليّات و التعبّديّات مطلقا، سواء كان مستلزما للتكرار أو لا، و سواء كان فى العبادات المستقلّه أو غيرها، و أنّه فى عرض الامتثال التفصيليّ العلمى فضلا عن الظنّى بالظنّ الخاصّ أو الانسدادى على تقدير الكشف أو الحكومه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالقطع بمقدار يناسب المقام.

## و بعد ذلک يقع الكلام فى أصل المقصد، و هو بيان الأمارات الظنّيّه.

### و ينبغى التنبيه على أمور:

#### اشاره

و ينبغى التنبيه على أمور(۱):

#### الأوّل:

أنّه لا ريب فى أنّ الظنّ ليس كالقطع فى كون الحجّيه من لوازمه الذاتيّه، و لا يكون فيه اقتضاء الحجّيه أيضا لا فى مرحله ثبوت التكليف به و لا فى مرحله سقوطه به، بل ثبوتها له لا بدّ له من جعل شرعىّ بأن يعطى الشارع له صفه الحجّيه، و لا يمكن ثبوت الحجّيه له- بعد ما لم يكن بحسب ذاته علّه و لا مقتضيا لها- بطروّ الحالات و ثبوت مقدّمات بحيث تكون موجبه لاقتضائه الحجّيه ذاتا، كما يظهر من صاحب الكفايه(۲)، ضروره أنّ الذاتى غير قابل للانفكاک و غير قابل للتغيير بطروّ الحالات.

و يظهر من بعض المحقّقين- كما فى الكفايه، و لعلّه الشيخ محمد تقى قدّس سرّه صاحب الحاشيه- الاقتضاء فى مرحله السقوط.

و قال فى الكفايه: لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. ثم بعد ذلک أمر بالتأمّل(۳).

و لعلّ وجهه: أنّ ما يستظهر من كلامه أنّ الاكتفاء بالظنّ فى مقام الامتثال

---

۱- يأتى الأمر الثالث فى ص ۱۱۷ عند قوله: و بعد ذلک يقع الكلام فى مقتضى الأصل عند الشکّ فى الحجّيه.
۲- كفايه الأصول: ۳۱۷.
۳- كفايه الأصول: ۳۱۷.

من جهه الانسداد على تقدير الحكومه لا من جهه اقتضائه ذلك ذاتا، كما بيّنّا، مع أنّ المستند لو كان عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لوجب الحكم بسقوط التكليف بالعمل بالمحتمل أيضا، مضافا إلى أنّ الضرر فى المقام ضرر أخرویّ، و لا خلاف فى وجوب دفعه، بل العقل يحكم بوجوب دفعه و لو كان موهوما، و إنّما الخلاف فى الضرر الدنيوى.

### الثانى: فى بيان إمكان التعبّد بالظنّ.

#### اشاره

و المراد بالإمكان فى المقام هو الإمكان الوقوعى لا الذاتى، بمعنى أنّ التعبّد بالظنّ هل يلزم من وقوعه محال حتى يمتنع وقوعه، أو لا يلزم حتى يمكن وقوعه؟ لا بمعنى أنّه مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين، و لا الإمكان الاحتمالى، كالإمكان فى كلام الشيخ الرئيس «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان»(۱) بداهه أنّ الاحتمال من الأمور الوجدانيه و من مدركات العقل إمّا موجود أو معدوم، و لا يعقل التعبّد به.

و هل الأصل الأوّلى عند الشكّ فى إمكان وقوع شی ء أو استحالته و عدم قيام الدليل على أحدهما هو الإمكان أو الامتناع؟

ذهب الشيخ- قدّس سرّه- إلى الأوّل بدعوى بناء العقلاء على ذلك(۲).

و أورد عليه صاحب الكفايه أوّلا: بأنّه لم يثبت من العقلاء بناء على ذلك.

و ثانيا: على تقدير ثبوته لا يحصل منه إلّا الظنّ، و الكلام فى اعتباره.

و ثالثا: على تقدير اعتباره لا فائده فى إثبات مجرّد الإمكان، و لا يترتّب

---

۱- الإشارات و التنبيهات ۳: ۴۱۸ النمط العاشر.

۲- فرائد الأصول: ۲۴.

علیه أثر عملی ما لم یثبت وقوعه(۱).

و اعترض علیه شیخنا الأستاذ أیضا: بأنّ المراد من الإمکان هو الإمکان فی عالم التشریع، و بناء العقلاء علی تقدیر ثبوته مختصّ بالشکّ فی الإمکان التکوینی لا التشریعی(۲).

و الظاهر أنّ الحقّ مع الشیخ قدّس سرّه، و لا یرد علیه شی ء.

أمّا ما أورده شیخنا الأستاذ من أنّ الإمکان و الامتناع فی المقام تشریعیّان لا تکوینیّان، فلا نعقل له معنی صحیحا، ضروره أنّ الشی ء إمّا ممکن الوقوع فی الخارج أو ممتنع الوقوع، و أیّ ربط للتشریع فی کون التعبّد بالظنّ ممّا یلزم من وقوعه محذور عقلی حتی یمتنع أو لا یلزم حتی یکون ممکنا؟ نعم، قد یکون التشریع معروضا للإمکان أو الاستحاله، فیقال: إنّه ممکن أو مستحیل.

و أمّا ما أفاده صاحب الکفایه قدّس سرّه: فهو تامّ لو کان مراد الشیخ- قدّس سرّه- من بناء العقلاء علی الإمکان و ترتیب آثار الإمکان علی المحتمل استحالته هو أنّه لمجرّد احتمال الإمکان بلا ورود دلیل ظاهر فیه. لکنّه من المظنون أنّ مراده- قدّس سرّه- ثبوت بناء العقلاء فیما ورد دلیل ظاهر فی وقوعه لا مطلقا، و لا ریب أنّه کذلک، و أنّهم یبنون علی الإمکان، و یرتّبون علیه آثاره ما لم یدلّ دلیل قطعی علی الاستحاله، فإذا دلّت آیه النبأ- مثلا- علی وجوب العمل بالظنّ الحاصل من خبر العادل و التعبّد به، فمجرّد احتمال استحاله هذا التعبّد لا یوجب رفع الید عن هذا الظاهر بحکم العقل و بناء العقلاء.

مثلا: لو قال المولی: «أکرم العلماء» الشامل بعمومه للفسّاق من العلماء أیضا، فلو احتملنا استحاله التکلیف بإکرام الفسّاق من جهه عدم وجود ملاک

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۷.

۲- أجود التقریرات ۲: ۶۲.

الوجوب فی إکرامهم، لیس لنا الاقتصار بإکرام العدول منهم فقط بمجرّد هذا الاحتمال، و لا عذر لنا فی ترک ذلک، و للمولی أن یعاقبنا علیه بحکم العقل و العقلاء.

و بالجمله، الأصل الأوّلی بمقتضی بناء العقلاء- فیما ورد دلیل ظاهر فی وقوع شی ء- هو الحکم بالإمکان ما لم یکن دلیل خارجی قطعی علی خلاف الظاهر، کما أفاده الشیخ قدّس سرّه، فإذا أبطلنا دلیل القائل بالاستحاله، نحکم بالإمکان، و لا نحتاج إلی إقامه البرهان علیه.

### و ما استدلّ به ابن قبه علی الاستحاله

یرجع حاصله- بعد ما أوضحه المتأخّرون- إلی أمرین:

أحدهما: لزم المحذور فی ناحیه الخطاب، و هو اجتماع المثلین فی صوره موافقه الحکم الواقعی مع مؤدّی الأماره، و اجتماع الضدّین فی صوره المخالفه و عدم الإصابه بأنّ کان أحدهما الوجوب و الآخر حکما آخر من الأحکام.

و ثانیهما: لزوم المحذور فی ناحیه الملاک، و هو تحلیل الحرام بأن یرخّص الشارع فی فعل ما یکون فیه مفسده ملزمه أو ترک ما فیه مصلحه إلزامیّه، فإنّه إلقاء فی المفسده و تفویت للمصلحه، و کلاهما قبیح علی الحکیم، و تحریم الحلال بأنّ یحرّم فعل ما لا مصلحه و لا مفسده فیه، أو ترکه إذا کان فی الواقع مباحا و قامت الأماره علی وجوبه أو حرمته.

أمّا الجواب عن المحذور الثانی- و هو المحذور الملاکی- فهو أنّه له طرفان: أحدهما: ما کان مؤدّی الأماره هو الوجوب أو الحرمه مع کونه فی الواقع جائزا. و ثانیهما: ما إذا کان للفعل مفسده ملزمه أو مصلحه ملزمه و قامت الأماره علی جوازه.

أمّا الطرف الأوّل: فليس فيه كثير إشكال، ضروره أنّ تعميم الحكم للموارد المشتبهه- التى لا يمكن للمكلّف تشخيصها حفظا للمصالح الواقعيّه- لا مانع منه، فإنّ المصلحه النوعيّه و الحكمه الإلهيه تقتضيان إيجاب المباح أو تحريم المشتبه بين الواجبات أو المحرّمات لأجل الوصول إلى تلك المصالح الواقعيّه و عدم الوقوع فى تلك المفاسد الواقعيّه.

و هذا فى العرف: كما إذا علم شخص بأنّ أحدا يريد قتله و يعلم أنّ عبيده لا يعرفونه، فمقتضى الحكمه أن يأمر عبيده بأن لا يدخلون عليه أحدا من الناس حفظا لنفسه. و فى الشرع: كما فى وجوب العدّه لعدم اختلاط الأنساب، فإنّ الشارع أوجب العدّه على كلّ مرأه و لو مع العلم بعدم الاختلاط، لئلا يقع المكلّفون فى الاشتباه من جهه جهلهم بخصوصيّات الموارد، و يفوت هذا الغرض المهمّ و لو فى مورد.

و أمّا الطرف الآخر: فإمّا أن يفرض فى حال انسداد باب العلم فى جميع الأحكام أو معظمها، فليس التعبّد بالأماره إيقاعا فى المفسده أو تفويتا للمصلحه، بل المكلّف من جهه جهله بالواقع و عدم تمكّنه من العلم به يقع فى المفسده و يفوت منه المصلحه على كلّ حال تعبّده الشارع بالأماره أو لا، فإذا رأى الشارع أنّ العمل بالأماره موجب لإدراك المصالح الواقعيّه أزيد من العمل بغيرها، فلا مانع من التعبّد بها.

نعم، لو كان الفعل فى الواقع واجبا و قامت الأماره على حرمته أو كان حراما و قامت الأماره على وجوبه، فالتعبّد بالأماره موجب للإيقاع فى المفسده و تفويت المصلحه لكنّه لا مانع منه إذا كان العمل بالأماره سببا للوصول إلى أغراض المولى أكثر من العمل بغيرها، و لا ريب فى حسن تفويت مصلحه أو مصلحتين أو الوقوع فى مفسده أو مفسدتين لأجل إدراك المصالح الكثيره و عدم

الوقوع فی المفاسد الکثیره.

أو یفرض فی حال انفتاح باب العلم، بمعنی التمکّن من الوصول إلی الواقعیّات علی ما هی علیها، فإن علم الشارع بعدم وصول المکلّف إلی الواقعیّات و إن کان متمکّنا منه لکنّه لا یصل خارجا من جهه تحصیله القطع من أسباب غیر مصادفه للواقع غالبا، و علم أنّ العمل بالأماره أغلب مصادفه للواقع من العمل بالقطع الحاصل لهم من تلک الأسباب، فلیس فی التعبّد بالأماره إلقاء فی المفسده أو تفویت للمصلحه إلّا بمقدار لا یعتنی به فی جنب الغرض المهمّ المترتّب علیه من إدراک کثیر من المصالح الواقعیّه، فلا قبح فیه أصلا.

و ممّا ذکرنا یظهر ما فی کلام الشیخ- قدّس سرّه- من أنّ هذا الفرض، أی:

فرض العلم بعدم وصول المکلّف إلی الواقعیّات فرض انسداد باب العلم(١)، لما عرفت من أنّ انسداد باب العلم بمعنی امتناع الوصول و عدم التمکّن منه، و فرض الانفتاح فرض التمکّن من الوصول و لو لم یتحقّق الوصول خارجا.

و إن کان المکلّف یصل إلی الواقعیّات علی ما هی علیها بدون التعبّد بالأماره، فلا مورد لهذه الشبهه أیضا بناء علی القول بأنّ حجّیّه الأمارات غیر العلمیّه من باب السببیّه و الموضوعیّه لا الطریقیّه المحضه،

**و نعنی بالسببیّه سببیّه الأماره لحدوث المصلحه، و هی تتصوّر علی أقسام ثلاثه:**

**الأوّل: ما التزم به الأشعری،**

و هو: أن تکون الأماره سببا لحدوث مصلحه فی متعلّقها موجبه للحکم الواقعی، بمعنی أنّ الحکم الواقعی تابع لقیام الأماره عند الجاهل، و لا حکم واقعی له سوی ما أدّی إلیه الأماره، و هذا مثل وجوب إطاعه الوالدین، التابع، حدوثا لأمرهما، و استحباب إجابه استدعاء

---

١- فرائد الأصول: ٢٦.

المؤمن، التابع لاستدعائه.

و السببيّه بهذا المعنى و إن كانت تدفع إشكال ابن قبه من أصله، و ذا القضيّه سالبه بانتفاء الموضوع، و ليس وراء المصلحه أو المفسده- التى حدثت بقيام الأماره- مصلحه أو مفسده حتى يستلزم أمر الشارع باتّباع الأماره إيقاع المكلّف فى المفسده أو تفويت المصلحه العائده إليه إلّا أنّه باطل قطعا و مستلزم للدور، فإنّ الواقع لو كان خاليا عن كلّ حكم فالأماره تحكى عن أىّ شى ء و تخبر بما ذا؟ مضافا إلى تحقّق الإجماع و وجود الأخبار المتواتره- كما فى كلام الشيخ(١) قدّس سرّه- على أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثا و بقاء.

### الثانى: أن تكون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل

لكنّه بقيام الأماره يزول الحكم الواقعى بقاء و تحدث المصلحه فى مؤدّى الأماره.

و هذا القسم أيضا يدفع إشكال ابن قبه، إذ بعد قيام الأماره ليس فى البين إلّا مصلحه المؤدّى، و الواقع خال عن المصلحه، فلا يلزم تفويت مصلحه الواقع بالتعبّد بالأماره إلّا أنّه أيضا- كسابقه- باطل و إن كان معقولا ممكنا، لانعقاد الإجماع على أنّ الأماره لا تغيّر الواقع، و أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثا و بقاء.

### الثالث: ما اختاره بعض العدليّه من أنّ قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه فى السلوك

مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحه و المفسده و هكذا المؤدّى، فالمصلحه فى تطبيق العمل على طبق المؤدّى، و هذه المصلحه السلوكيه تختلف قلّه و كثره باختلاف مقدار السلوك و زمانه طولا- و قصرا، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه و عمل المكلّف على

---

١- فرائد الأصول: ٢٧.

طبقها، ففى جميع الآنات- التى لو سئل عن وجه الاكتفاء بصلاه الجمعه، أجاب بأنّى استندت إلى الأماره التى أمرنى الشارع باتّباعها- يتدارك ما فات عنه من المصلحه، فإن كان استناده فى وقت الفضيله فقط و بعد خروجه تبيّن وجوب صلاه الظهر و أنّ الأماره لم تصادف الواقع، فيجب عليه صلاه الظهر فى الوقت، و يتدارك ما فات عنه من مصلحه إدراك وقت الفضيله، و إن كان استناده إلى أن خرج الوقت و بعد ذلك تبيّن مخالفه الأماره للواقع، فيجب عليه قضاء صلاه الظهر، فإنّ المتدارك حينئذ هو مصلحه الوقت فقط لا مصلحه أصل الصلاه، و إن استند إليها إلى أن مات، فالمتدارك مصلحه أصل الصلاه.

و الحاصل: أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار فات عنه مصلحه الواقع من ناحيه الأماره و وقع فى خلاف الواقع بسبب العمل بها بمقتضى أمر الشارع باتّباعها ما دام المكلّف بقايا على صفه الجهل و لم ينكشف له الخلاف، فعلى هذا ما يفوت عن المكلّف بواسطه التعبّد بالأماره يتدارك، و الباقى لا بدّ للمكلّف من إدراكه، و لو فات فليس إلّا بتفويت نفس المكلّف لا من ناحيه التعبّد بالأماره، فأين هناك (۱) تفويت مصلحه أو الإلقاء فى مفسده؟

هذا كلّه بناء على السببيّه، أمّا بناء على الطريقيّه المحضه و أنّ قيام الأماره

---

۱- أقول: نعم، إن كان القول بالمصلحه السلوكيه صحيحا، فالإشكال مندفع، لكنّ الحقّ أنّ المصلحه السلوكيه ترجع إلى التصويب المعتزلى، و حيث إنّه باطل، فلا يدفع الإشكال بها أيضا، و ذلک أنّ الواجب إذا كان هو الظهر فى الواقع و قامت الأماره على الجمعه، فإن كان فى السلوک على طبق الأماره- و هو ليس إلّا إتيان الجمعه- مصلحه ملزمه بحيث تتدارک الفائته الموجوده فى الظهر، فجعل الوجوب التعيينى للظهر، المشترک بين العالم و الجاهل جزاف و ترجيح بلا مرجّح، فإنّ اللازم هو جعل الوجوب التعيينى، للعالم بالظهر و التخييرى لمن قامت عنده الأماره، و هذا هو التصويب المعتزلى، فإنّ التعيين تغيّر بقاء إلى التخيير، فالتصويب منحصر فى الاثنين لا ثالث لهما. (م).

لا یوجب حدوث مصلحه أصلا لا فی المؤدّی و لا فی السلوک: فالتعبّد بالأماره- مع تمکّن المکلّف من الوصول إلی الواقعیّات علی ما هی علیها و علم الشارع بأنّه یصل إلیها خارجا لو لم یتعبّده بالأماره غیر العلمیّه- و إن کان موجبا لتفویت المصالح الواقعیّه و الإلقاء فی المفاسد الواقعیّه أحیانا، و یکون لهذا الإشکال وجه بحسب الظاهر، إلّا أنّ التحقیق أنّه مندفع علی هذا المبنی أیضا، فإنّ تحصیل العلم بالواقعیّات، فیه عسر نوعیّ ینافی غرض التسهیل علی المکلّفین، و کون الشریعه شریعه سهله سمحاء، ففوات المصلحه و الوقوع فی المفسده بواسطه التعبّد بالأماره لا یزاحم المصلحه النوعیّه التی هی عدم التشدید علی المکلّفین، و التسهیل علیهم، فللشارع التعبّد بالأماره لمکان العسر فی تحصیل العلم علی نوع الناس، أی العسر الّذی لا یرید الشارع إیقاع المکلّفین فیه، مراعاه لهذه المصلحه النوعیّه، و نظیره کثیر فی أحکام الشریعه.

منها: مسأله نجاسه الحدید، التی رفعت- بمقتضی بعض الأخبار(۱)- عن الأمّه، لمکان العسر الشدید فی الاجتناب عنه، فإنّه محتاج إلیه غالبا.

و منها: مسأله السواک، فإنّه روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله أنّه قال: «لو لا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسواک»(۲) و غیر ذلک من الموارد التی رفع التکلیف- الّذی فیه عسر لنوع الناس- فیها و لو کان موجبا لتفویت المصلحه أو الإیقاع فی المفسده، لمعارضتها لما هو أقوی منها، و هی مصلحه التسهیل، و من الضروری أنّه لا قبح فی مثله أصلا، فلیکن التعبّد بالأماره حال انفتاح باب العلم- مع علم الشارع بأنّ المکلّف یصل إلی الواقع لولاه- من هذا القبیل. هذا مضافا

---

۱- انظر الفقیه ۱: ۳۸- ۱۴۰، و التهذیب ۱: ۳۴۶- ۱۰۱۲ و ۱۰۱۳، و الاستبصار ۱: ۹۵- ۳۰۸ و ۳۰۹، و الوسائل ۳: ۲۸۵، الباب ۸۳ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱ و ۲.

۲- الفقیه ۱: ۳۴- ۱۲۳، الوسائل ۲: ۱۷، الباب ۳ من أبواب السواک، الحدیث ۴.

إلى أنّ ما بأيدينا من الأمارات غير العلميّه كلّها طرق عقلائيّه زاد فيها أو نقص عنها الشارع شيئا، و ليست ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه.

هذا كلّه فى المحذور الملاكى. أمّا المحذور الخطابى- الّذى هو اجتماع المثلين فى صوره المصادفه، و الضدّين فى صوره المخالفه- فالجواب عنه- فيما إذا أصابت الأماره الواقع بأن كان الواقع واجبا مثلا و قامت الأماره على وجوبه أيضا- واضح، إذ تاره ليس فى البين إلّا مصلحه واحده، و هى مصلحه الواقع، و حينئذ تكون الأماره كاشفه عن الواقع و مظهره له، و ليس مؤدّاها إلّا نفس الحكم الواقعى، غايه الأمر أنّه لم يصل إلى المكلّف بنفس خطاب المولى، و وصل إليه بالأماره، فالتعدّد فى الإنشاء و فى الموصل لا فى نفس الحكم، و هذا كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا» و لم يعرف العبد أنّه من هو؟

فقال: «أكرم أبا عمرو» فلم يعرفه أيضا، فقال: «أكرم أخا خالد» فقد جعل المولى وجوب الإكرام على ذمّه عبده لكنّه حيث لم يصل إليه بالخطاب الأوّل أراد إيصاله بخطاب آخر و هكذا، فليس فى هذا الفرض إلّا حكم واحد، و هو الحكم الواقعى، فأين اجتماع المثلين؟

و أخرى تكون المصلحه متعدّده، و حينئذ و إن كان الحكم أيضا متعدّدا بحسب الظاهر، فإنّ المصلحه الملزمه التى تكون فى الواقع دعت المولى إلى جعل الوجوب له، و هكذا المصلحه الملزمه التى تكون فى العمل بالأماره أيضا دعت المولى إلى إيجابه، إلّا أنّه لا مناص من الالتزام بتأكّد الحكم، و هذا كما فى العامّين من وجه أو العامّ و الخاصّ المطلقين، المحكومين بحكم واحد، فإنّ مورد الاجتماع أو الخاصّ يتأكّد الحكم فيه، و مثّلنا له سابقا بما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «أكرم العدول» فإنّ العالم العادل يتأكّد وجوب إكرامه، و «أكرم العالم بالعلوم الشرعيّه» و «أكرم الفقيه» فإنّ الفقيه حيث إنّه ينطبق عليه كلا

العنوانين يتأكّد وجوب إكرامه.

فاتّضح أنّ صوره إصابه الأماره للواقع ليس فيها كثيره إشكال، و إنّما الإشكال فی صوره المخالفه بأن كان حكم صلاه الظهر مثلا فی الواقع هو الوجوب و قامت الأماره على حرمتها و وجوب صلاه الجمعه، فإنّ أمر الشارع باتّباع الأماره حينئذ جعل للحكم المضادّ للواقع، و لا ريب فی استحاله اجتماع الضدّين.

و قد ذكر لدفع هذه الشبهه وجوه:

منها: ما أفاده الشيخ- قدّس سرّه- فی أوّل بحث البراءه من أنّ اجتماع الضدّين يعتبر فيه ما يعتبر فی اجتماع المتناقضين من الوحدات الثمانيه أو التسعه، فإنّ الضدّين بما هما ضدان لا استحاله فيهما، بل استحالتهما من حيث إنّهما يرجعان إلى اجتماع المتناقضين، إذ وجود أحد الضدّين مستلزم لعدم الآخر، ففرض وجود السواد مع وجود البياض مستلزم لفرض وجود البياض مع عدمه، و هو من اجتماع المتناقضين، فإذا كان كذلك، فكما أنّ وحده الموضوع، التی هی شرط فی تحقّق اجتماع المتناقضين و بدونها لا- تناقض فی البين كذلك فی اجتماع الضدّين، فوجود السواد فی موضوع مضادّ لوجود البياض فی ذلك الموضوع لا فی غيره.

و على هذا لو كان موضوع الحكم الواقعی و الظاهری واحدا، فالأمر كما ذكر، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ الموضوع فی الحكم الواقعی هو ذات المكلّف به و الفعل، و فی الحكم الظاهری هو عنوان المشكوك و ما لا يعلم حكمه الواقعی، فاجتماعهما ليس من اجتماع الضدّين فی شی ء(۱).

---

۱- فرائد الأصول: ۱۹۰- ۱۹۱.

و قد أورد علیه أوّلا: بأنّه علی تقدیر تمامیّته مختصّ بالأصول العملیّه، التی أخذ فی موضوعها الشکّ، لا الأمارات التی حاکیه عن حکم نفس الواقع، و مؤدّاها هو الحکم الثابت لذات الفعل بعنوانه الأوّلی لا بعنوان أنّه مشکوک الحکم، کما هو ظاهر.

و ثانیا: بأنّه لا یتمّ فی الأصول أیضا، إذ لازمه التصویب، و أنّ الواقع فی ظرف الشکّ خال عن الحکم الواقعی، و هو باطل جزما، بل الخطابات عامّه و شامله للعالمین بها و الجاهلین إمّا بالإجماع و الضروره، کما هو الّذی اختاره قدّس سرّه، أو بنتیجه الإطلاق، کما هو مسلک شیخنا(۱)، أو بالإطلاق اللحاظی، کما اخترناه سابقا، و بعد ما کان الحکم الواقعی مطلقا غیر مقیّد بالعلم و الجهل، و شاملا للمشکوک أیضا، فهو محکوم بحکمین متضادّین: الواقعی، و الظاهری لا محاله، فلا تندفع الشبهه بهذا الجواب أصلا لا فی الأصول و لا فی غیرها من الأمارات.

و منها: ما أفاده صاحب الکفایه- قدّس سرّه- فیها و فی حاشیته علی الرسائل، و هو: أنّ الأحکام الواقعیّه أحکام شأنیّه- و فی بعض تعبیراته أحکام إنشائیّه- و ربّما یعبّر عنها بأحکام فعلیّه من بعض الجهات، بمعنی أنّها لو علم بها لتنجّزت، بخلاف الأحکام الظاهریّه، فإنّها أحکام بعثیّه أو زجریّه، و من المعلوم أنّه لا مضادّه بین الحکم الفعلی البعثی و [الإنشائیّ] الزجری، و إنّما المضادّه تکون بین الحکمین الفعلیّین(۲).

و هذا الجواب ممّا لا یفید شیئا، فإنّ المراد من الحکم الشأنی إن کان الحکم الاقتضائی، بمعنی أنّ شرب التتن- مثلا- فیه ملاک الحرمه و مقتضیها

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۷۲.

۲- کفایه الأصول: ۳۱۹- ۳۲۰، حاشیه فرائد الأصول: ۳۶.

و لكنّه لا- يكون حراما واقعا، لقيام الأماره على الخلاف بل يكون فيه شأنيّه الحرمه و اقتضاؤها. فلازمه التصويب برأى الأشعرى، المستحيل و أنّ الواقع خال عن الحكم.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحرمه طبعا، و بقيام الأماره على الخلاف يزول ذلك الحكم الثابت له فى طبعه و يصير مباحا فعليّا- نظير جواز الصلاه فى أجزاء ما يؤكل لحمه، و عدم جوازها فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنّ ما يحلّ أكله فى طبعه تجوز الصلاه فى أجزائه و إن كان حراما له لعارض، مثل كونه فى نهار رمضان، أو إن نذر أن لا يأكل أو غير ذلك، و هكذا ما لا- يحلّ أكله فى طبعه لا- تجوز الصلاه فى أجزائه و إن كان حلالا أكله لعارض من ضروره أو مرض- فلازمه التصويب برأى المعتزلى، المجمع على بطلانه، و أنّ الواقع خال عن الحكم بقاء.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحكم الواقعى مع قطع النّظر عن الخصوصيّات و صرف الملاحظه عن قيام الأماره على الخلاف و عدمه: فحينئذ تاره يراد به تعلّق الحكم الواقعى بالفعل غير مقيّد بعدم قيام الأماره على الخلاف و رفض القيود و إلغائها فى مقام الثبوت، فإن كان هو المراد، فهو عين الإطلاق، و لازمه ثبوت الحكم الواقعى لمن قام عنده الأماره على الخلاف أيضا، فالفعل حرام واقعا و جائز و مباح بمقتضى دليل الأماره فعاد الإشكال.

و أخرى يراد به عدم كون الحكم الواقعى مطلقا من حيث قيام الأماره على الخلاف و لا- مقيّدا، أو أنّه مهمل بالقياس إليه لا مطلق و لا- مقيّد، و حينئذ يرد عليه ما ذكرنا فى الواجب المشروط من أنّ الإهمال فى الواقعيّات غير معقول بالنسبه إلى الآمر الملتفت إلى الانقسامات اللاحقه إلى متعلّق أمره، و لا معنى لجعل الحكم على موضوع مهمل من حيث الإطلاق و التقييد.

و أمّا تعبیره عن الأحکام الواقعیّه بالأحکام الإنشائیه: فإن کان المراد من الحکم الإنشائیّ أنّه ما لیس بداعی البعث أو الزجر، بل کان بداع آخر من الدواعی من الامتحان أو الإرشاد أو غیر ذلک، فالقول به مساوق لإنکار الحکم الواقعی من رأس، فإنّ الإنشاء لو لم یکن بداعی البعث لم یکن طلبا فی الواقع، إذ الإنشاء بأیّ داع تحقّق یکون مصداقا لذلک الداعی، فالإنشاء بداعی الامتحان مصداق للامتحان، و بداعی الإرشاد مصداق للإرشاد، و بداعی الاستهزاء مصداق للاستهزاء، و هکذا.

و إن کان المراد منه ما یکون بداعی البعث أو الزجر و لکن لم یصل إلی المرتبه الفعلیّه- کما هو الظاهر من تعبیره الثالث بأنّها أحکام فعلیّه من بعض الجهات بمعنی أنّه لو علم بها لتنجّزت- فقد مرّ فی بعض المباحث السابقه أنّ فعلیّه الحکم تدور مدار فعلیّه موضوعه وجودا و عدما، و أنّ عدم فعلیّه وجوب الحجّ بعد تحقّق موضوعه و فعلیّته- و هو المستطیع- خلف و مناقضه، کما أنّ فعلیّه وجوب الحجّ بالنسبه إلی فاقد الاستطاعه و من لم یتحقّق له زاد و راحله خلف و مناقضه، و قلنا: إنّ الحکم و موضوعه أشبه شی ء بالمعلول و علّته فی عدم انفکاک أحدهما عن الآخر.

و علی هذا فبعد ما جعل الشارع الحکم الواقعی علی الموضوع المقدّر وجوده، فإن کان عدم فعلیّه هذا المجعول من جهه عدم وجود موضوعه بماله من الأجزاء و القیود التی من جملتها عدم قیام الأماره علی الخلاف، فمعناه أنّ الأحکام الواقعیّه مختصّه بالعالمین بها، و إن لم یکن ذلک دخیلا فی موضوعه و مع ذلک لم یصر الحکم فعلیّا عند قیام الأماره، فقد عرفت أنّه خلف و مناقضه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه. و ملخّص ما أفاده بحذف زوائده:

أنّ الأحكام الظاهريّه لا ـ تخلو من أحد أقسام ثلاـثه: فإنّها إمّا تستفاد من الأمارات التى تكون لها كاشفيّه عن الواقع، أو من الأصول التنزيليّه المحرزه التى أخذ فى موضوعها الشكّ و حكم الشارع بإلغائه، كما فى موارد الاستصحاب و قاعدتى الفراغ و التجاوز، أو من الأصول غير المحرزه التى أخذ فى موضوعها الشكّ أيضا و لم يلغه الشارع، بل حكم حكما على المشكوك و عيّن وظيفه للشاكّ فى ظرف الشكّ، كما فى موارد أصاله الطهاره و الإباحه، و حينئذ نقول: إنّ المجعول فى باب الأمارات ليس إلّا الوسطيّه فى الإثبات و الطريقيّه.

بيانه: أنّ الأحكام الوضعيّه من الملكيّه و الزوجيّه و غيرهما بأنفسها مجعوله، و القول بأنّها منتزعه من أحكام تكليفيّه، فاسد، فالملكيّه مثلا لها مصداقان: مصداق حقيقى، و هو ما يكون الشى ء تحت يد المالك و سلطنته حقيقه. و الآخر: مصداق تشريعى اعتبارى باعتبار أو بنائى ببناء العقلاء و أمضاه الشارع، و هو ما يكون تحت يد الغاصب و سلطنته، فإنّ الملكيّه الحقيقيّه و إن كانت مفقوده، فإنّ السلطنه الخارجيّه فى الفرض للغاصب لا للمالك إلّا أنّ الشارع يراه مالكا و مسلّطا عليه، أو العقلاء يعتبرون الملكيّه له و يرونه واجدا له و مسلّطا عليه، و كما أن الملكيّه لها مصداقان: حقيقى و اعتبارى كذلك الكاشفيّه و المحرزيّه و الوسطيّه فى الإثبات و العلم و كلّ ما يرادف ذلك، له مصداقان:

حقيقى، و هو القطع الوجدانى، و اعتبارى جعلى، و هو الأماره، فإنّها و إن لم تكن علما وجدانيّا إلّا أنّ الشارع جعل لها الكاشفيّه، فكانت علما فى نظر الشارع، و هذا المعنى ممكن، أى جعل الكاشفيّه للأماره و اعتبارها لها، كاعتبار

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۷۴.

الملکیه، و من الممکن أن یکون المجعول فی بـاب الأمـارات هو نفس العلم و الإـحراز لاـ الحکم التکلیفی حـتی یکون هنـاک حکمان یکون أحـدهما مضادّا للآخر، فحال الأماره حال القطع الوجـدانی فی انکشاف الواقع به لیس إلّا، إلّا أنّ القطع طریقیّته و کاشفیّته ذاتیّه غیر قابله للجعل، بخلاف الأماره، فإنّ کاشفیّتها جعلیّه اعتباریّه.

هـذا، مضافا إلی أنّه لا بـدّ من الالتزام بـذلک- أی بأنّ المجعول هو نفس الکاشـفیّه و الطریقیّه فی باب الأمارات- لا أنّه ممکن فقط و إن کان مجرّد الإمکان کافیا فی اندفاع شبهه ابن قبه، إذ مبنی إشکاله علی ثبوت الحکمین المتضادّین:

الواقعی و الظـاهری، فـإذا أنکرنـا مجعولیّه الحکم فی باب الأمارات، تکون القضـیّه سالبه بانتفاء الموضوع، فإنّه لیس حکمان فی البین حتی یستلزم اجتماع الضدّین.

و وجه لزوم الاـلتزام بـأنّ المجعول هو نفس العلم و الکاشـفیّه فی باب الأمارات هو: أنّ الأمارات کلّها طرق عقلائیّه لم یتصـرّف فیها الشارع إلّا فی بعض الموارد و زاد أو نقص عنها شیئا، لا أنّها ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه، و من المعلوم أنّ هذه الطرق عند العقلاء لیست إلّا بحکم العلم، و یعاملون معها معامله العلم الوجدانی، و لیس عندهم أحکام عند قیام هذه الطرق، فهی بعینها ممضاه للشارع.

و ممّـا ذکرنـا ظهر مـا فی کلاـم صاحب الکفایه من أنّ المجعول فی باب الأمارات هو التنجیز و التعـذیر(۱)، فـإنّه مع أنّه خلاف الواقع کما ذکرنا غیر معقول أیضا، إذ المنجّزیّه عند الإصابه و المعذّریه عند المخالفه من الأحکام العقلیّه

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۹.

التی موضوعها البیان و اللابیان، و الأحکام العقلیّه غیر قابلیه للتخصیص، فإذا حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فلا یمکن للشارع العقاب مع عدم البیان إلّا أن یقلبه بالبیان تعبّدا، أو أخرج المورد عن موضوع حکم العقل، فجعل المنجّزیّه للأماره بدون أن یجعلها بیانا و علما تعبّدا مع عدم البیان وجدانا تخصیص للحکم العقلی، و أنّ العقاب بلا بیان قبیح فی کلّ مورد إلّا عند قیام الأماره التی لا تکون بیانا لا وجدانا و لا تعبّدا علی الفرض، فإنّه غیر قبیح بحکم الشرع، و جعله المنجّزیّه لها، بمعنی صحّه احتجاج المولی علی العبد و حسن عقابه علی مخالفتها، و هو باطل بالضروره.

و الحاصل: أنّه لا مناص عن الالتزام بأنّ المجعول فی باب الأمارات هو نفس العلم و الإحراز و البیان، و أمّا المنجّزیّه و المعذوریّه من الآثار العقلیّه التی تترتّب علیه قهرا و لا تکون قابله للجعل. هذا فی الأمارات.

و هکذا الکلام فی الأصول المحرزه، فإنّها أیضا مشترکه مع الأمارات فیما نحن بصدده، و هو اعتبار الشارع المکلّف عالما بالحکم، و إلغاء شکّه فی مواردها، و الحکم بفرضه عالما- مع کونه شاکّا- و عمله عمل العالم و المتیقّن و إن کان بینهما فرق من جهه أخذ الشکّ فی موضوعها، و لذا تقدّم الأمارات علیها مع أنّها أیضا- کالأمارات- طرق عقلائیّه أمضاها الشارع و زاد بها أو نقص عنها شیئا.

فاتّضح أنّ المجعول فی باب الأمارات و الأصول المحرزه لیس حکما تکلیفیّاً حتی یتوهّم التضادّ بینه و بین الحکم الواقعی. و هذا کله ممّا لا إشکال فیه.

و إنّما الإشکال فی الأصول غیر المحرزه، فإنّه ربما یتوهّم اجتماع الضدّین فی صوره مخالفه الأصل للواقع، کما إذا کان الفعل فی الواقع محکوما

بحكم إلزاميّ و رخّص الشارع فى فعله أو تركه، أو كان الواقع حكما ترخيصيّا و اقتضى الأصل الاحتياط، فإنّ الإلزام المجعول فى أصاله الاحتياط يضادّ الترخيص الواقعى، و الترخيص المجعول فى أصاله البراءه يضادّ الإلزام الواقعى.

و لكنّ التحقيق عدم التضادّ. بيانه: أنّ الأحكام الواقعيّه فى ظرف الجهل بها حيث لا يمكن- لعدم وصولها إلى المكلّف- كونها محرّكه له و إن بلغت من الشدّه و القوّه ما بلغ، فللشارع فى هذه المرتبه- و هى مرتبه التنجّز و الوصول- أن يوكل المكلّف إلى عقله و ما يدركه من قبح العقاب بلا- بيان، كما فى موارد الشكّ فى التكليف، فيحكم بجواز الاقتحام، و وجوب دفع الضرر المحتمل، كما فى موارد الشكّ فى المكلّف به، فيحكم بوجوب الاحتياط بلا لزوم محذور أصلا، فإنّ الشارع عمل بوظيفته و بيّن الأحكام، فوظيفه المولويّه تمّت بجعل الأحكام الواقعيّه، و أمّا الوصول فلا ربط له بمقام الجعل، بل إنّما هو فى مرتبه حكم العقل بالمنجّزيّه و المعذّريّه، فإذا أحاله الشارع على ما يدركه عقله و حكم العقل بجواز الاقتحام أو وجوب الاحتياط، يكون [عدم] اجتماع الضدّين من باب السالبه بانتفاء الموضوع، فإنّه ليس فى البين حكمان مولويّان حتى يستلزم اجتماع الضدّين، لكون أحدهما مضادّا للآخر، و له أن يجعل حكما مخالفا لما يحكم به العقل، فيحكم بوجوب الاحتياط فى مورد قبح العقاب بلا بيان و يخرجه عن موضوع «لا- بيان» كما إذا كانت الملاكات الواقعيّه فى نظره بمكان من الأهمّيّه يوجب إيجاب الاحتياط مراعاه لها، أو يحكم بجواز الاقتحام فى مورد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و يخرجه عن موضوع حكم العقل، كما إذا لم تكن الملاكات النّفس الأمريّه بهذه المثابه من الأهمّيّه بحيث يلزم للشارع مراعاتها، و ذلك لأنّ هذه المرتبه- و هى مرتبه

التنجّز- متأخّره عن مرتبه وجود الحكم الواقعى و فى طوله، و إذا كـان كـذلك فـالترخيص فى هـذه المرتبه لاـ يضادّ و لا ينافى الإـلزام الـواقعى المتقـدّم عليه رتبه، و كـذا العكس، فـإنّ الموضوع فيه هو الجهـل بـالحكم الواقعى من حيث كونه موجبـا لعـدم التمكّن من الامتثال و عدم كونه، منجّزا له، فقد لوحظ وجود الحكم الواقعى فى الترخيص الظاهرى، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون أحدهما مضادّا للآخر حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدّين و لا بدّ فى اجتماع الضدّين أن يكون وجود أحدهما رافعا للآـخر لاـ أن يكـون أحـدهما مقتضـيا لوجود الآـخر، كمـا هو المفروض فى المقـام!؟ فـترخيص الشـارع فى هـذه المرتبه بمنزله الترخيص فى مورد حكمه بقبـح العقـاب بلاـ بيان، فكما أنّه ليس مضادّا للحكم الواقعى الإلزامىّ فكـذلك ترخيص الشارع ليس مضادّا له.

و كـذلك إيجـاب الاحتياط لا يكون مضادّا للحكم الواقعى الترخيصـى، إذ ملاكه ليس إلّا مراعاه الملاكات النفسيّه و المصالح الواقعيّه، فيـدور مـدار الواقع، و المفروض أنّ الواقع هو الحكم الترخيصـى، و ليس فيه مصـلحه ملزمه تجب مراعاتهـا، و هى التى دعت المولى إلى إيجـابه، فـإذا انتفت انتفى الوجوب أيضا، و إنّما المكلّف يتخيّل وجوبه من جهه جهله بحال المشـتبه، فإذا كان إيجاب الاحتياط دائرا مـدار الوجوب الواقعى، فلا تضادّ بين الحكمين، لعـدم الحكم الظاهرى حقيقه فى هذه الصوره، أى صوره مخـالفته للواقع، و كون الواقع حكمـا ترخيصـيّا، بـل إنّمـا هو حكم صورىّ لاـ حقيقه له، و لاـ كلاـم لنا فى صوره المصادفه، فإنّ وجوب الاحتياط و إن كان حكما حقيقيّا إلّا أنّه متّحد مع الحكم الواقعى.

و الحاصل: أنّ الحكم الظاهرى فى موارد الأصول غير المحرزه- حيث

إنّه أخذ فی موضوعه الشکّ من جهه کونه موجبا للحیره فی الواقع و عدم کونه منجّزا له- لا یضادّ الحکم الواقعی، بخلاف ما إذا أخذ الشکّ فی موضوعه من جهه کونه صفه نفسانیّه، فإنّه لانحفاظ الحکم الواقعی عنده لا یرتفع به غائله التضادّ، و کما أنّ للعلم جهتین: إحداهما: جهه کونه صفه نفسانیّه، و الأخری:

جهه کونه موجبا لرفع التحیّر کذلک للشکّ فی الحکم الواقعی أیضا جهتان:

جهه کونه صفه نفسانیّه، و جهه کونه موجبا للحیره و عدم کونه واصلا إلیه. و هذا ممّا لا ریب فیه(۱). هذا خلاصه ما أفاده- قدّس سرّه- بحذف زوائده.

و هو فی موارد الأمارات و الأصول المحرزه تامّ غیر قابل للإنکار، لکنّه فی موارد الأصول غیر المحرزه- کأصاله الاحتیاط و البراءه- لا یمکن المساعده علیه.

أمّا ما ذکره من کون إیجاب الاحتیاط فی صوره المخالفه حکما صوریّا لا حقیقه له، ففیه أوّلا: أنّه مناف لإطلاقات أدله الاحتیاط مثل: لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ(۲) «وقف عند الشبهه»(۳) و غیر ذلک ممّا استدلّ به علی وجوب الاحتیاط.

و ثانیا: لازمه أن لا یصیر فعلیّا أبدا، فإنّ الحکم الصوری الخیالی لا یجب امتثاله، و ما یجب امتثاله- و هو الحقیقی- مشتبه بین الشبهات من حیث الشکّ فی کونه مصادفا للواقع أم لا، و الشبهه موضوعیّه، أی مورد اشتباه وجوب الاحتیاط بین کونه مصادفا واجب الامتثال أو مصادف لا یجب امتثاله.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۷۴- ۷۹.

۲- الإسراء: ۳۶.

۳- الوسائل ۲۰: ۲۹۵، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النکاح، الحدیث ۲، و فیها: « قفوا ...».

و أمّيا مـا ذكره من كون الترخيص الظاهرى حيث أخـذ فى موضوعه الشكّ باعتبار كونه موجبا للحيره له لا يكون مضادّا للحكم الواقعى، و إنّمـا هو نظير حكم العقـل بـالترخيص فى مورد حكمه بقبـح العقـاب بلا بيان، ففيه: أنّ العقل فى مورد عـدم البيان لا يحكم إلّا بالمعـذّريه و المنجّزيّه، و أنّ العقاب قبيـح مع عدم البيان، لا أنّه يحكم بالترخيص حتى يتوهّم التضادّ، بخلاف الشارع، فإنّه حكم بالترخيص حقيقه مع أنّه فى الواقع حرام، فكيف يجتمعان!؟

و مـا أفـاده من اختلاـف الرتبه لاـ يفيـد فى رفع غـائله التضـادّ، إذ لاـ ريب فى أنّ الحكم الواقعى مطلق بالقيـاس إلى الشـاكّ إمّا بالإطلاـق اللحـاظى، كمـا هو المختـار، أو بنتيجه الإطلاـق، كما هو مختاره قـدّس سـرّه، و لا فرق فى ذلك بين أخـذ الشكّ فى موضوع الحكم الترخيصـى الظاهرى من حيث صفتيّته، أو من حيث كونه موجبا للحيره، و إذا كان الحكم الإلزاميّ الواقعى مطلقا و محفوظا فى هذه المرتبه أيضا فكيف يجتمع مع الترخيص الظاهرى!؟

فـالتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ الحكم المجعول حقيقته ليست إلّا الاعتبار النفسانيّ إمّا اعتبار اللابـدّيه و جعل الفعل على ذمّه العبـد و عهـدته، كمـا فى الحكم الإيجـابى، أو نقيضه كمـا فى الحكم التحريمى، أو كون اختيـار الفعـل و الترك بيـده، كما فى الحكم الترخيصـى، و هـذا المعنى ممكن و محقّق فى العرف، فيعتبر المال على الذمّه، و يجعل الواجب على الذمّه بالنذر و يقال: «للّه علىّ كـذا» ففى الحقيقه الواجب دين للّه تبارك و تعالى على ذمّه العبـد، و لذا أطلق الدّين على الواجبات فى بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «دين اللّه أحقّ بأن يقضى»(۱) على المسموع.

---

۱- صحيح البخارى ۲: ۲۹۴- ۱۹۵۳، صحيح مسلم ۲: ۸۰۴- ۱۵۵، سنن البيهقى ۴: ۲۵۵.

و بالجمله، حقيقه الحكم إنّما هى الاعتبار لا غير، و هو مسبوق بشيئين:

الشوق، و العلم بالصلاح، و ملحوق بشيئين أيضا: الإظهار الخارجى، و الوصول إلى المكلّف، و ذلك لأنّ اعتبار اللابدّيّه- مثلا- فعل من أفعال المولى ناشئ عن اشتياقه بما يعتبره على ذمّه العبد، و اشتياقه مسبّب عن علمه بوجود المصلحه الملزمه فيه، و لا بدّ للمولى- بعد علمه بصلاح شى ء و اشتياقه به السابقين على الاعتبار و بعد الاعتبار- من الإظهار خارجا بلفظ، مثل قوله:

«افعل» أو كتابه أو إشاره أو غير ذلك، و بعد إظهاره يتحقّق الوصول، فهناك مراتب خمس، و من المعلوم أنّ الاعتبارين بما هما اعتباران لا تضادّ بينهما ذاتا، إذ لا مانع من اعتبار كون الفعل و الترك معا على ذمّه أحد، و لا استحاله فى الاعتبار ذاتا، و إنّما التضادّ و الاستحاله عرضىّ ناش من [التضادّ من] المرتبتين المتقدّمتين أو مرتبه الوصول، إذ لا استحاله فى مرتبه الإظهار الخارجى أيضا فى نفسه، ضروره أنّه لا محذور فى قوله: «افعل» و «لا تفعل».

و وجه الاستحاله فى مرتبه العلم بالصلاح و الاشتياق واضح، إذ لا يمكن أن يكون لشى ء واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه مثلا، و لا يعقل أن يكون الشى ء مشتاقا إليه لأحد و مبغوضا له أيضا من جهه واحده، فالمولى إمّا أن يشتاق إلى شى ء لمصلحه تكون فيه، راجعه إلى نفسه أو إلى المأمور فيأمر به، أو لا فلا.

و هكذا فى مرتبه الوصول، فإنّ النتيجه المرغوبه من الاعتبارين- و هى الانبعاث و الانزجار- لا يمكن حصولها حيث إنّ المكلّف لا يقدر على الانبعاث و الانزجار عن شى ء بعثه المولى إليه و زجره عنه فى زمان واحد، بل الممكن له إمّا الانبعاث أو الانزجار.

و بذلك ظهر أنّ التضادّ العرضىّ ليس إلّا بين الحكمين الواقعيّين

المختلفین أو الحکمین الظـاهریّین المختلفین، أمّـا الحکمـان اللـذان أحـدهما ظاهری و الآخر واقعی فلا تضادّ بینهما أصـلا، لأنّ المفروض أنّ الحکمین بمـا همـا حکمـان لاـ تضادّ بینهما، بل هو ناش من التضادّ فی المرتبتین السابقتین علیهما، و هو مفقود فی المقـام، إذ الحکم الظـاهری لاـ یکون تابعـا للملاک الّـذی فی متعلّقه، بل إنّما هو تابع للملاک الّـذی یکون فی نفس الحکم، و المولی ربّما یکرهه غایه الکراهه و لا یرضـی به أصلا لکنّه یجعله لمصلحه تکون فی نفس الحکم لا فی متعلّقه، ففی الفعل لیس إلّا مصـلحه واحـده ملزمه موجبه لاشتیاق المولی إلیه و جعله علی ذمّه عبده فی الواقع، و لا مصـلحه فی ترکه أصـلا، و لا یرضـی بـترکه المـولی أبـدا و لکنّـه یرخّص فی ترکه مع ذلـک فی ظرف جهـل المکلّـف به لمصـلحه تکـون فی نفس ترخیصه لاـ فی المرخّص به، فأین التضادّ؟

أو ناش من التضادّ فی مرتبه الوصول اللاحقه لهما، و هو أیضا مفقود فی المقام، إذ الحکم الظاهری حیث إنّه أخـذ فی موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی یکون بنحو لا یمکن وصوله مع وصول الحکم الواقعی، إذ فی ظرف الجهل بالحکم الواقعی لم یصـل إلیه إلّا حکم واحـد، و هو الحکم الظاهری، و فی ظرف العلم به لا حکم ظاهری فی البین حتی یضادّ مع الحکم الواقعی الواصـل إلیه، فالواصل دائما أحـد الحکمین، فلا یقع المکلّف فی حیره فی مقام الامتثال، و لا یلزمه الانبعاث و الانزجار معا حتی یحصـل التضادّ فی هذه المرتبه.

فاتّضـح أنّ التضادّ الـذاتی لیس بین الحکمین بوجه من الوجوه، و العرضـیّ منه و إن کان قـد یتحقّق إلّا أنّه فی المقام مفقود، بل المتصوّر فی المقـام هو التضـادّ بین الحکمین الواقعیّین أو الظـاهریّین، لاـ فیما کان أحـدهما ظاهریّا و الآخر واقعیّا، لما عرفت أنّه سنخ الحکم الظاهری مغایر للحکم الواقعی،

و لعلّ شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أراد هذا المعنی من اختلاف المرتبتین الّذی ادّعی أنّه لرفع التضادّ. هذا تمام الکلام فی الجمیع بین الحکم الظاهری و الواقعی.

### و بعد ذلک یقع الکلام فی مقتضی الأصل عند الشکّ فی الحجّیّه،

#### اشاره

و المراد من الأصل أعمّ من اللفظی و العملی، عقلیّا کان أو شرعیّا.

فنقول: ذکر الشیخ- قدّس سرّه- فی المقام أنّ الأصل حرمه التعبّد بما لم یقم علی حجّیّته دلیل، لکونه تشریعا، و یدلّ علی حرمته قوله تعالی: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ(۱) و غیر ذلک من الأدلّه(۲).

و أورد علیه فی الکفایه(۳) بأنّ الحجّیّه لا تلازم التشریع شرعا و عقلا، إذ یمکن أن یکون الشی ء حجّه و لم یکن إسناده مؤدّاه إلی الشارع صحیحا، کالظنّ الانسدادی علی الحکومه، فإنّه حجّه و لکن لا یصحّ إسناده إلی الشارع، کما لا یمکن أن یکون الأمر بالعکس و إن کان ذلک مجرّد فرض لا واقع له، فلا وجه للاستدلال علی حرمه التعبّد و عدم حجّیّه ما هو مشکوک الحجّیّه: بعدم جواز الإسناد إلیه تعالی، و عدم صحّه الالتزام به.

و الحاصل: أنّه لا وجه لاستدلال الشیخ رحمه اللّه، و لعدم الملازمه بین الأمرین.

و لکنّ التحقیق عدم ورود الإشکال، إذ إطلاق الحجّه علی الظنّ الانسدادی علی الحکومه مسامحه (۴)، لأنّ المراد من الحجّه ما یقع وسطا لإثبات أحکام متعلّقه، و لیس الظنّ الانسدادی علی الحکومه هکذا، بل المراد من

---

۱- یونس: ۵۹.

۲- فرائد الأصول: ۳۰ و ما بعدها.

۳- کفایه الأصول: ۳۲۳.

۴- أقول: هذا صحیح و لکنّه لا یوجب عدم صحّه الاستناد إلیه، بل کما یصحّ الاستناد و الإسناد فی مورد القطع کذلک یصحّ الاستناد- دون الإسناد- فی مقام العمل إلی الظنّ الانسدادی علی الحکومه. نعم، إسناد المظنون إلی الشارع غیر صحیح. (م).

حجّيّته ليس إلّا حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكّن من الاحتياط التامّ، و الأخذ بالمظنونات فقط دون الموهومات و المشكوكات، و لذا لو لم يتمكّن المكلّف من الأخذ بالمظنونات فى الفرض المذكور، يحكم العقل بالامتثال الشكّى و الاحتمالى مع أنّه من الضرورى أنّ الشكّ و الاحتمال لا يكونان قابلين للحجّيّه، فليس هذا إلّا من باب حكمه بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكّن من الاحتياط التامّ.

و نظير ذلك فى الشبهات الموضوعيّه ما لو تردّد القبله بين أطراف لا- يتمكّن المكلّف من الاحتياط فى جميعها، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالطرف الّذى يظنّ أنّه القبله و لكن ليس ذلك من باب حجّيّه الظنّ بمعنى كونه وسطا فى مقام الإثبات، بل يكون من باب التبعيض فى الاحتياط.

و بالجمله، الحجّه الحقيقيّه- أى الوسط فى الإثبات- ملازمه لصحّه الاستناد فى مقام العمل و لصحّه إسناد مؤدّاها إلى الشارع، أى التعبّد بمقتضاه، و الأماره بعد جعل الحجّيّه لها تكون من أفراد العلم تعبّدا، و كما يترتّب على الحجّه الوجدانيّه صحّه الاستناد فى مقام العمل و صحّه إسناد المعلوم إلى الشارع كذلك يترتّب على الحجّه التعبّديّه ذلك.

و بالجمله، الشكّ فى حجّيّه أماره ملازم للقطع بعدم حجّيّتها، كما هو المشهور، لا بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيّه و إنشائها لها ملازم للقطع بعدم جعلها و إنشائها، فإنّ فساد ذلك واضح، لأنّ الشى ء لا ينقلب إلى ضدّه أو نقيضه، بل بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيّه و إنشائها لشى ء- كالشكّ فى كونه حجّه واقعا- مساوق للقطع بعدم حجّيّته فعلا، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه، إذ الحجّيّه، لها فائدتان و أثران:

أحدهما: صحّه الاستناد إليها فى مقام العمل، بمعنى جواز الاكتفاء

بمؤدّاهـا و كونهـا مؤمّنا. مثلا: قيام خبر العـدل على وجوب صـلاه الجمعه- مثلا- يكون مؤمّنا للمكلّف عن العقاب المترتّب على ترک الظهر لو كان هو الواجب فى الواقع، و يصحّ استناد المكلّف إليه فى مقام العمل.

ثانيهمـا: صـحّه إسـناد مؤدّاهـا إلى الشارع، فلا مانع للمكلّف أن يلتزم بوجوب الجمعه فى الفرض المـذكور و يسـند وجوبها إلى الشارع.

و هـذان الأثران إنّما يترتّبان على الحجّه الواصـله لا على مجرّد جعل الحجّه واقعا، فوجودها الواقعى و إنشاؤها لا يترتّب عليه أثر، بل الأثران المذكوران مترتّبان عند إحرازها صـغرى و كبرى، و ما لم يعلم بها كذلک لا يترتّب عليها أثر، و ليس ذلک من جهه أخـذ العلم فى موضوعها حتى يقال بعدم اختصاصـها- كسائر الأحكام- بالعالمين، للزوم الدور، أو لما دلّ على اشتراک الأحكام بين الجميع، بـل من جهه أنّ الأـثرين المـذكورين من الآثـار العقليّه المترتّبه على الحجّه، و العقل لا يحكم بترتّبها إلّا على الحجّه الواصـله، فلاـ فرق بين الحجّيّه و سـائر الأحكـام الشـرعيّه إلّـا من جهه أنّ سـائر الأحكـام قـد يترتّب عليهـا بعض الآثار لوجوداتها الواقعيّه و لو لـم تصـل، كالقضـاء و الإعـاده، بخلاـف الحجّيّه، فـإنّ الأـثر المترتّب عليها لا يترتّب على وجودها الواقعى، إذ الآثار المرغوبه منها منحصره فى ثلاثه:

الأوّل: منجّزيّتها للأحكام الواقعيّه، و من الواضـح أنّها أجنبيّه عن جعل الحجّيّه، بل الأحكام الواقعيّه منجّزه مع قطع النّظر عن جعل الحجّيّه أيضا إمّا بسبب العلم الإجمالى بوجودها أو بسبب الاحتمال قبل الفحص، فليست هى من آثار جعل الحجّيّه.

و الثانى: صحّه الاستناد إليها فى مقام العمل، أى المعذّريّه.

و الثالث: صحّه إسناد مؤدّى الحجّه إلى الشارع.

و قد عرفت أنّهما من الآثار العقليّه المترتّبه بحكم العقل على الحجّه الواصله صغرى و كبرى، لا على مجرّد جعلها، فعلى هذا ليس لمجرّد جعل الحجّيه أثر، بل الأثر إنّما هو للعلم بالحجّيه، فلا يقال: إنّ الشكّ فى حجّيه شى ء ملازم للقطع بعدمها بمعنى عدم ترتّب آثار الحجّه عليه قطعا، و هذا هو المراد من عدم الحجّه الفعليّه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه ما لم تصل حجّيه شى ء لا يمكن الاستناد إليه فى مقام العمل، و يكون إسناد مؤدّاه إلى الشارع تشريعا محرّما، لأنّهما بحكم العقل يترتّبان على الحجّه الواصله، و قد ذكرنا أنّ التنجّز ليس من آثار جعل الحجّيه، بل هو من آثار العلم الإجمالى بوجود الأحكام أو الاحتمال قبل الفحص، فشى ء من الآثار لا يترتّب على مشكوك الحجّيه، فالشكّ فى حجّيه أماره ملازم للقطع بعدم ترتّب آثار الحجّه عليها. هذا واضح لا إشكال فيه.

إنّما الكلام فى أنّه هل للشارع أن يمنع عن العمل بأماره مع هذا الحكم العقلى؟ الظاهر أنّه لا إشكال فيه، و ليس ذلك الحكم العقلى مانعا عنه، لأنّ الدليل الخاصّ يخرج تلك الأماره عن موضوع حكم العقل، لأنّ موضوع حكمه هو مشكوك الحجّيه، و التعبّد بحرمه العمل بها يخرجها عن كونها مشكوكه الحجّيه، و يصيّر حجّيّتها مقطوعه العدم، و لذا ورد المنع عن العمل بالقياس(۱)، فلا تنافى بين منع الشارع و هذا الحكم العقلى.

## بقى الكلام فى أمرين:

### اشاره

أحدهما: هل يمكن التمسّك بالأدلّه العامّه المانعه عن العمل بغير العلم لإثبات حرمه العمل على طبق ما هو مشكوك الحجّيه أم لا؟

---

۱- انظر: الكافى ۱: ۵۷- ۱۵ و ۱۷، الوسائل ۲۷: ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰ و ۱۱.

الثانی: أنّه مع قطع النّظر عن التشریع و حکم العقل و و الأدلّه العامّه المانعه هل یمکن التمسّک بالأصل العملی- و هو استصحاب عدم جعل الحجّیّه- أم لا؟

**أمّا الأمر الأوّل:**

فالظاهر من کلام الشیخ- رحمه اللّه- صحّه التمسّک بالعمومات عند الشکّ فی حجّیّه أماره، فلا یمکن العمل بها من جهه أنّ نسبه أدلّه الحجّیّه إلی الأدلّه المانعه نسبه المخصّص إلی العامّ، فالشکّ فی حجّیّه أماره شکّ فی التخصیص، فیرجع إلی عموم العامّ(۱).

و ناقش فی ذلک شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بما حاصله: أنّ نسبه أدلّه حجّیّه الأمارات إلی عمومات المنع لیست نسبه المخصّص إلی العامّ، بل نسبتها إلیها نسبه الدلیل الحاکم إلی المحکوم، فإنّ أدلّه الحجّیّه تخرج الأماره عن کونها غیر علم، فتخرج عن موضوع أدلّه المنع، و تصیر علما تعبّدا، فیکون مرجع الشکّ فی حجّیّه أماره و عدمها إلی الشکّ فی کونها داخله فی موضوع العامّ و عدمه، أی یشملها موضوع العامّ أم لا بالشبهه المصداقیّه، و لا یمکن التمسّک فیها بعموم العامّ(۲).

و فیه: أوّلا: ما تقدّم من أنّ الأثر إنّما هو للحجّه الواصله، فهی الخارجه عن موضوع أدلّه المنع بالحکومه، و تکون علما تعبّدا، و أمّا ما لم تصل حجّیّتها إلی المکلّف فلا أثر لها و لو کانت مجعوله واقعا، فتکون مشموله لأدلّه المنع قطعا، فهذه المناقشه خلط بین الحجّه الواصله و غیرها.

و ثانیا: أنّه بناء علی ذلک یشکل الأمر فی التمسّک بالأصول العملیّه فیما إذا قامت أماره مشکوکه الحجّیّه علی خلاف مقتضاها أو احتملنا قیام أماره

---

۱- فرائد الأصول: ۳۰ و ما بعدها.

۲- أجود التقریرات ۲: ۸۷.

معتبره على خلافها فى الشبهات الحكميّه و الموضوعيّه، فإنّ نسبه أدلّه حجّيّه الأمارات إلى أدلّه الأصول بعينها هى النسبه بين أدلّه الحجّيّه و عمومات المنع فى كونها حاكمه و مخرجه لها عن تحت موضوعاتها، فلو لم يمكن التمسّک بعمومات المنع لا يمكن التمسّک بعمومات أدلّه الأصول أيضا، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم بذلك.

مثلا: لو شككنا فى حجّيّه خبر الثقه و قام على طهاره ما كان متنجّسا سابقا، فلا بدّ- على ما ذكره- أن لا يمكن التمسّک باستصحاب النجاسه، إذ لا نعلم أنّ ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين. و هكذا إذا احتملنا قيام حجّه معتبره على طهارته. و كذا الحال فى أدلّه البراءه، فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسّک بالبراءه فيما لو احتملنا قيام أماره معتبره على وجوب شى ء أو قامت أماره مشكوكه الاعتبار عليه، لأنّ الشبهه مصداقيّه.

و ثالثا: على هذا تلزم لغويّه أدلّه المنع بالكلّيّه، لأنّ المقطوع حجّيّتها من الأمارات خارجه عن تحتها قطعا، و كذلك المقطوع عدم حجّيّتها كالقياس، يبقى المشكوك حجّيّتها، و قد فرضنا عدم شمولها له، فلا يبقى لها مورد و تكون لغوا محضا.

و توهّم كون أدلّه المنع إرشادا إلى حكم العقل الّذى تقدّم، مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو مشكوك الحجّيّه، بخلاف العمومات، فإنّها ناظره إلى الواقع.

فظهر أنّ التمسّک بعمومات المنع فى مشكوك الحجّيّه ليس تمسّكا بالعامّ فى الشبهه المصداقيّه.

**و أمّا الأمر الثانى- و هو التمسّک باستصحاب عدم الحجّيّه-**

فعلى القول باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيّه أو الحكميّه بعد فعليّتها بوجود

موضوعها فى الخارج- كما فى الماء الموجود خارجا، الزائل تغيّره من قبل نفسه إذا شكّ فى حكمه من جهه زوال تغيّره بنفسه- فلا يجرى الاستصحاب فى المقام، لكن لا لخصوصيّه فيه، بل لأنّ الاستصحاب فى الشكّ فى جعل الأحكام الكلّيّه و عدمه مطلقا كذلك، فإنّه من قبيل استصحاب العدم الأزلى.

و على القول بجريانه فى الأحكام الكلّيّه و عدم اختصاصه بما ذكر- كما بيّنّا فى محلّه- هل فى خصوص المقام مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟

فنقول: ذهب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى المنع من جهه أنّ جريان الأصل إنّما يكون فى مورد ترتّب على جريانه أثر عملى، فجريان الاستصحاب يتوقّف على أن يكون للمستصحب أثر عملى يكون المكلّف شاكّا فى ترتّبه فى الزمان اللاحق من جهه شكّه فى بقاء المستصحب و هو الواقع المتيقّن به سابقا حتى يكون الأمر بالبناء على بقاء ذلك المتيقّن- الّذى هو معنى الاستصحاب- رافعا لذلك الشكّ فى مقام العمل من غير فرق بين الاستصحاب الجارى فى الأحكام و الموضوعات.

و أمّا إذا لم يترتّب على الواقع المتيقّن أثر عملى، بل الأثر كان مترتّبا على مجرّد الشكّ و الجهل بالواقع، أو أنّ الأثر مشترك بين الواقع و الشكّ بأن يكون مترتّبا على كليهما، فلا معنى لجريان الاستصحاب أصلا.

أمّا أوّلا: فلأنّ شمول أدلّته لمثل ما ذكر لغو.

و أمّا ثانيا: فلأنّه تحصيل للحاصل بل من أردإ أنحائه، و المقام من هذا القبيل، إذ الأثر المرغوب المترتّب على عدم الحجّيّه أمران: أحدهما: عدم صحّه الاستناد إلى ما لا يكون حجّه فى مقام العمل. الثانى: صحّه إسناد مؤدّاه إلى المولى، و كلّ من هذين الأمرين كما يترتّب على ما يعلم عدم حجّيّته كذلك يترتّب على مشكوك الحجّيّه أيضا.

أمّا الأوّل: فلما ذكرنا من استقلال العقل بعدم جواز الاستناد ما لم يعلم حجّيّته من قبل المولى.

و أمّا الثانى: فلأنّ التشريع المحرّم فيه قولان:

أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين، و على هذا شموله لإسناد مؤدّى ما هو مشكوك الحجّيّه واقعا إلى المولى واضح، لأنّه لم يعلم حجّيّته من قبل المولى، فإدخاله فى الدين يكون مصداقا للتشريع قطعا.

و ثانيهما: أنّ له فردين: أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين. و الثانى: إدخال ما يعلم أنّه ليس من الدين فيه، و على هذا فالأثر و إن كان مشتركا بين فردين: الواقع و المشكوك إلّا أنّ ترتّبه على المشكوك كاف فى الحكم بعدم جواز إسناد مشكوك الحجّيّه إلى المولى، و حينئذ فإذا كان الأثر- و هو عدم جواز الإسناد- مترتّبا على نفس الشكّ فى الحجّيّه، فأىّ فائده فى التعبّد ببقاء الواقع؟- و هو عدم الحجّيّه، الّذى كان واقعا سابقا قطعا- إذ لو لم يتعبّد بالبقاء أيضا نقطع بترتّب الأثر، لكونه مشكوك الحجّيّه، و فرضنا أنّ الأثر المترتّب من آثار نفس الشكّ، فلا فائده فى التعبّد بالبقاء. و أيضا عدم الحجّيّه الفعليّه فى مورد الشكّ فيها حاصل وجدانا، فالتعبّد ببقائه تحصيل للحاصل، و هو محال.

و بالجمله، إذا كان مجرّد الشكّ كافيا فى عدم الحجّيّه الفعليّه بالعلم الوجدانى، فيكون التعبّد بالبقاء- مع كونه لغوا- من أردإ أنحاء تحصيل الحاصل(۱).

و بهذا وجّه كلام الشيخ- قدّس سرّه- حيث منع عن التمسّک بالاستصحاب فى

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۸۷- ۸۸.

المقام(۱).

لكن نقول فى المقـام: إنّ الحق خلاف مـا ذكره، إذ مـا ذكره و إن كـان تامّا من حيث الكبرى إلّا أنّه لا يتمّ صـغرى، و لا يكون المقـام صـغرى من صـغريات مـا أفاده من الكبرى، و هو: أنّ التعبّـد بما هو حاصل تحصـيل للحاصل، و ذلك لأنّ ما هو حاصـل وجـدانا فى مورد الشكّ فى الحجّيه بحكم العقل إنّما هو عـدم الحجّيه الفعليّه بالمعنى الّذى ذكرناه، أى عدم جواز الاسـتناد فى مقام العمل و عـدم جواز الإسـناد إلى المولى، و ما يجى ء من قبل التعبّد الاستصـحابى هو إنشاء عدم الحجّيه، فالمقطوع و ما هو حاصل بالوجدان غير المشكوك، و ما هو حاصل بالتعبّد فليس من تحصيل الحاصل فى شى ء.

و أمّا إشكال اللغويّه و أنّ الأثر مترتّب على الحجّيه الفعليّه وجودا و عدما، و لا فائده فى جعل عدم الحجّيه: فمدفوع نقضا و حلّا.

أمّـا النقض: فبالروايات الوارده فى المنع عن العمل بالقياس(۲) أوّلا، لأنّها على هـذا تكون لغوا، إذ مع عدم وجود تلك الروايات كـان العقـل كافيا فى عـدم حجّيته، لاسـتقلاله بـذلك بمجرّد الشّك فى حجّيته، مع أنّا قـد ذكرنا أنّه لا مانع من المنع عن العمل ببعض الأمـارات مع وجود الحكم العقلى. و بـأدلّه البراءه، كقوله عليه السـلام: «رفع ما لا يعلمون»(۳) و غيره ثانيـا، إذ العقل كان مستقلّا بقبح العقاب بلا بيان، فجعل البراءه الشرعيّه لغو.

و أمّا الحلّ: فبأنّ الحكم العقلى لا يكون محرزا و محقّقا لثبوت

---

۱- فرائد الأصول: ۳۱.

۲- انظر: الكافى ۱: ۵۷- ۱۵ و ۱۷، الوسائل ۲۷: ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰ و ۱۱.

۳- التوحيد: ۳۵۳- ۲۴، الخصال: ۴۱۷- ۹، الوسائل ۱۵: ۳۶۹، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النّفس، الحديث ۱.

موضوعه، بل متى تحقّق موضوعه يحكم العقل عليه على نحو القضايا الحقيقيّه، فعلى هذا للشارع أن يتصـرّف فى ذلك و يضـيّق أو يوسّع دائره الموضوع بأن يخرج بعض الأفراد عن تحت الموضوع أو يدخله فيه.

مثلاـ موضوع حكم العقـل فى قاعـده القبـح إنّما هو عـدم البيان، و يمكن للشارع أن يبيّن الحكم حتى يخرج عن موضوع ذلك الحكم العقلى، و هكـذا يمكن أن يرخّص فى الفعـل و الترک حتى يخرج عن تحت ذلك الموضوع، و هو عـدم البيان، و حينئذ فالعقل أيضا يحكم بعدم العقاب على ما رخّص الشارع فى فعله و ترک، لكن حكمه بالقبح ليس بملاک حكمه قبل الترخيص- و هو كون العقاب عقابا بلا بيان- بل بملاک آخر، و هو كون العقاب عقابا على ما هو المأذون فيه من قبله، و هو أيضا قبيح.

و فى المقام أيضا العقل و إن كان حاكما بعدم جواز الاستناد إلى مشكوک الحجّيه و كذا عدم جواز إسناد مؤدّاه إلى المولى إلّا أنّه لاـ مانع للشارع أن يتصـرّف فى موضوع حكمه- و هو مشـكوک الحجّيه- و يتعبّـدنا بعـدم حجّيّته بمقتضـى الاستصـحاب، و حينئـذ فالعقـل أيضـا يحكم بعـدم جواز الاسـتناد و الإسـناد لكن لاـ بملاـک حكمه السـابق- و هو كونه مشـكوک الحجّيه- بل بملاک آخر، و هو كون حجّيّته مقطوعه العدم بالتعبّد الشرعىّ و بالاستصحاب.

و الحاصل: أنّه لا مانع للشارع أن يتصرّف فى موضوع حكم العقل إذا كان فى طول حكمه، و ليس هذا لغوا، إذ الأثر كان مترتّبا على موضوع حكم العقـل مع عـدم التعبّـد الشـرعى، و مع التعبّـد فالأـثر مترتّب عليه لا على موضوع حكم العقل، و هـذا واضـح، فالتمسّک بالاستصحاب فى المقام و أمثاله لا مانع منه من حيث تحصيل الحاصل و اللغويّه.

نعم، لو منع عن استصحاب عدم جعل الحكم الكلّىّ، فلا يجرى

الاستصحاب فى المقام، لکن لا لخصوصیّه فیه، بل لکونه داخلا فى تلك الکبرى. هذا کلّه فى الأصل العملى.

## و أمّا الکلام فیما وقع التعبّد به شرعا من الأمارات

### اشاره

فنقول: ما وقع التعبّد به أمور:

## منها: الظهور فى الألفاظ،

### اشاره

و حجّیّته فى الجمله ممّا استقرّت علیه السیره العقلائیه فى أمورهم، و لذا یحتجّ کلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور کلامه، و حیث إنّ الشارع لیس له طریق خاصّ فى محاوراته، بل تکون على طبق طریقه العقلاء، فیکون الظهور اللفظى حجّه عنده و ممضى بنظره أیضا، و إلّا لمنع عنه فى محاوراته. و هذا من الوضوح بمکان لا یشكّ فیه أحد، و لذا لم یختلف فیه اثنان.

نعم، وقع الکلام فى بعض خصوصیّاته، و هو فى جهات ثلاث:

الأولى: فى أنّه هل یعتبر فى حجّیّه الظهورات الظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، أم لا یعتبر فیها شى ء منهما؟

الثانیه: فى أنّه هل تختصّ حجّیّه الظهورات بخصوص من قصد إفهامه و لا تجرى فى حقّ غیره و لو کان مشترکا معه فى التکلیف، أو أنّها تعمّ الجمیع؟

الثالثه: فى حجّیّه ظواهر الکتاب حیث منع عن العمل بها بعض إلّا بضمیمه التفسیر الوارد عن أهل البیت علیهم السلام.

### أمّا الجهه الأولى: فالحقّ فیها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق

و لا عدم الظنّ بالخلاف ما لم یکن من الظنون المعتبره شرعا.

نعم، لو کان من الظنون المعتبره، فللقول بکونه مانعا و موجبا لسقوطها عن الحجّیّه مجال، لکنّه خارج عن محلّ الکلام.

و الظاهر أنّ القول باعتبار ذلك إنّما نشأ عن أنّ العقلاء فى أمورهم المهمّه

المبتيّه على الواقع لا يكتفون بمجرّد الظهور، بل لا يقدمون عليها إلّا مع الظنّ أو الاطمئنان بالواقع.

مثلا- لو كتب أحد إلى صديقه بالأسعار و احتمل أن يكون مراده الجدّى خلاف ظاهره، لا يقدم على بيع تلك الأجناس و شرائها إلّا إذا حصل له الاطمئنان بصحّه ذلك، و الأصل أنّهم فى أمورهم المهمّه- كالأموال و الأعراض و النفوس- لا يقدمون إلّا مع حصول الاطمئنان، و لذا لا- يقدم المريض على ما أمر به الطبيب إذا احتمل إراده خلاف ظاهر كلامه، و لكن كلام الأصولى ليس فى أمثال هذه المقامات، بل كلامه إنّما يكون فى مقام الامتثال و تفريغ الذمّه عن عهده الأحكام الصادره من الموالى إلى العبيد المعبّر عنه بمقام الاحتجاج، و لا- ينبغى الريب فى أنّ حجّيّه الظهورات فى هذا المقام ليست منوطه بالظنّ بالوفاق و لا- بعدم الظنّ بالخلاف، و لذا يحتجّ كلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور كلامه، فلو أمر المولى عبده بشى ء فترك العبد العمل به معتذرا بعدم حصول الظنّ بالوفاق أو بحصول الظنّ بالخلاف، لذمّه العقلاء و يرونه مستحقّا للعقاب، و كذا لو عمل بما أمر به المولى تمسّكا بظاهر كلامه و عاقبه المولى قائلا: «بأنّى أردت خلاف ظاهر كلامى و كنت ظانّا فلم عملت بظاهره؟» يرى العقلاء المولى مستحقّا للذمّ.

و الظاهر أنّ بناء العقلاء على اعتبار الظهورات فى هذا المقام من غير اعتبار الظنّ بالوفاق و لا عدم الظنّ بالخلاف ممّا لا إشكال فيه. و الظاهر أنّ منّ قال باعتبارهما فيه إنّما خلط بين هذا المقام و المقام الأوّل.

**و أمّا الجهه الثانيه: فقد ذهب صاحب القوانين- قدّس سرّه- إلى أنّ حجّيّه الظهورات مختصّه بمن قصد إفهامه،**

و لذا التزم بعدم حجّيّه ظواهر الأخبار بالنسبه إلينا، و ادّعى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، لأنّ انسداد

باب العلم فى أمثال زماننا قطعىّ، فالطريق منحصر فى العلمىّ، و حيث إنّ العمده منه هى الأخبار فبعد عدم حجّيّه الظواهر ينسدّ الطريق العلمىّ لنا، إذ الأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرائن القطعيّه نادره جدا، و بقيّه الأخبار ليست بحجّه إمّا من جهه الدلاله أو من جهه السند(١).

و قد استدلّ- قدّس سرّه- لإثبات ما ذهب إليه بوجوه:

الأوّل: أنّ حجّيّه الظهورات مبتيّه على أصاله عدم الغفله، التى بنى عليها العقلاء، و هى لا تجرى إلّا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و ذلك لأنّه لو فرضنا أنّ المتكلّم فى مقام بيان مراده، و أنّ السامع فى مقام الاستماع و فهم مراده، و تكلّم بكلام له ظاهر، و لم يظهر قرينه على خلافه، فاحتمال إراده خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينه عن عمد مدفوع بأنّه خلاف المفروض، إذ المفروض أنّ المتكلّم فى مقام البيان، فينحصر احتمال إراده خلاف الظاهر من دون نصب القرينه فى الغفله عن نصبها أو غفله السامع عن استماعها و الالتفات إليها، و كلاهما مدفوع بأصاله عدم الغفله، التى عليها بناء العقلاء فى أمورهم، و حينئذ إنّما تتمّ حجّيّه الظهور بالنسبه إلى من قصد إفهامه. و أمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فأصاله عدم الغفله غير جاريه فى حقّه، لعدم كونه مقصودا بالإفهام حتى يجب على المتكلّم نصب قرينه على إراده خلاف الظاهر، و لعلّ بينه و بين من قصد إفهامه قرينه كانت مختفيه على غيره.

و فيه: أنّ أصاله عدم الغفله و إن لم تكن جاريه فى حقّ غير من قصد إفهامه إلّا أنّها ليست أصلا لأصاله الظهور، بل كلّ منهما أصل مستقلّ أجنبىّ عن الآخر، و بينهما عموم من وجه ربّما يجتمعان و ربما يفترقان، فتجرى أصاله

---

١- قوانين الأصول ١: ٣٩٨ و ٤٠٣ و ٤٥١- ٤٥٢ و ٢: ١٠٣.

عدم الغفله دون أصاله الظهور، كما لو صدر من عاقل بالغ فعل و احتمل صدوره منه غفله، فإنّ أصاله عدم الغفله فى حقّه جاريه مع أنّ أصاله الظهور غير جاريه، لعدم ظهور فى الأفعال، و قد تجرى أصاله الظهور دون أصاله عدم الغفله، كما فى كلام المعصوم عليه السلام، فإنّ احتمال الغفله منتف فى حقّه، و أمّا أصاله الظهور جاريه، فهما أصلان مستقلّان لا يرتبط أحدهما بالآخر.

الوجه الثانى: أنّه قد يكون دأب المتكلّم و ديدنه على الاتّكال على القرائن المنفصله عن الكلام، التى لا يلتفت إليها إلّا من قصد إفهامه.

و جوابه ظاهر، إذ مقتضى ذلك وجوب الفحص، و هو مشترك بين من قصد إفهامه و غيره، فكما أنّ الأوّل لا بدّ عليه فى مقام العمل بالظواهر من الفحص عن القرينه على الخلاف، كذلك الثانى، فهما فى ذلك سواء.

الوجه الثالث- و هو العمده-: أنّه إنّا و إن قلنا بحجّيّه الظواهر حتى بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام لكنّه لا نقول بها بالنسبه إلينا فى الأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السلام، لكثره التقطيعات التى وقعت فيها، و من البديهى أنّا نحتمل وجود قرينه صارفه لكلّ قطعه منها قطعت.

و الجواب عن ذلك: أنّ هذا الاحتمال إنّما يعتنى به فيما لو لم يكن المقطّعون و المبوّبون من أهل الفهم و التقوى، و إلّا فلا موجب للاعتناء بهذا الاحتمال، فإذا كان المقطّع للأخبار مثل الكلينى و أضرابهم- رحمهم اللّه- جميعا، فهذا الاحتمال لا يعتنى به أصلا، إذ لو كان فى بعض الجمل ما يصرف البعض عن الظاهر، لما حصل منهم تقطيعه عنه، و إلّا لكان منافيا إمّا لفهمه أو لعدالته.

هذا كلّه فى الوجوه التى استدلّ بها على حجّيّه الظواهر بالنسبه إلى خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم مع أجوبتها.

و لو أغمضنا النّظر عن ذلك كلّه و سلّمنا الكبرى التى أفادها قدّس سرّه، و هى:

کون حجّیه الظواهر مختصّه بـالمقصودین بالإفهـام، نمنع ما رتّب علیها من منع العمل بظواهر الأخبار بالنسـبه إلی غیرهم من جهه عـدم کوننـا مقصودین بالإفهام، بل نـدّعی أنّ عامّه الناس مقصودون بالإفهام بالنسـبه إلی الأخبار المودعه فی الکتب، فلا تترتّب علی مـا ذکره من الکبری ثمره، و ذلـک لأـنّ عـدم کوننا مقصودین بالإفهام إنّما یسـلّم إذا کانت الأخبار الصادره صادره بطریق النقش علی الحجر أو بطریق کتابـاتهم ممّـا لاـ یحتمـل أن یکون المقصود بالإفهـام إلّـا خصوص المخـاطب دون غیره، و أمّـا إذا کـانت بطریق النقـل من راو إلی راو آخر، فلاـ بـل الکـلّ یکونون مقصودین بالإفهـام، و ذلـک لأـنّ الراوی الأوّل کان مقصودا بالإفهـام بالنسـبه إلی الإمـام علیه السـلام، فلاـ یحتمـل فی حقّه وجود القرینه علی خلاف الظاهر مع عـدم اطّلاعه علیها، و هکـذا الراوی الثانی، فإنّه مقصود بالإفهام بالنسـبه إلی الراوی الأوّل، لأنّه أراد أن یفهم الثانی ما صدر من المعصوم علیه السـلام، فلا بدّ علیه من نقل جمیع ما له دخل فی معرفه کلامه علیه السلام من القرائن الحالیّه و المقالیّه المتّصله و المنفصله، و أصاله عدم الغفله جـاریه فی حقّه، و احتمـال وجود القرینه و عـدم نقلهـا إلی الثانی عمـدا خلاف المفروض فی مثل الرّواه، لکونه خیانه لا تصـدر عنهم، لکونه منافیـا للعـداله المعتبره فیهم، و هکـذا الحـال فی الراوی الثالث بالنسـبه إلی الثانی، و هکـذا إلی أن تصل النوبه إلی أصحاب الجوامع، کالکلینی و أضرابه، و حینئذ فجمیع من ینظر فی کتبهم مقصودون بالإفهام بالنسبه إلیهم، فلا تحتمل الغفله عن ذکر القرینه فی حقّهم، للأصل، و احتمال عـدم ذکرها لجهات أخر من عدم الفهم و من العمد مفروض الانتفاء فی حقّهم، لکونه منافیا لفهمهم و عدالتهم، فالکلّ مقصودون بالإفهام، و الظواهر حجّه فی حقّهم، فلا وجه لما ذکره صغری و کبری، هذا.

**أمّا الجهه الثالثه: فنقول: ذهب الأخباریّون**

إلی أنّ حجّیه الظواهر

مختصّه بغیر ظواهر الکتاب، فلا یجوز العمل بظواهره. و استدلّوا علی ذلک بوجوه:

الأوّل: أنّ القرآن لم ینزل لأن یفهمه العامّه، بل فهمه مختصّ بمن خوطب به و أوصیائه علیهم السلام، کما هو المسلّم فی الحروف المقطّعه، فتکون الخصوصیّات لمجرّد ألفاظه و نقوشه، کما فی الطلسمات، و إذا لم یکن لإفهام عامّه الناس، فلا ظهور له فی شی ء حتی یکون حجّه.

و الشاهد علی ما ذکر: ما ورد فی ردع أبی حنیفه و قتاده عن الفتوی بالقرآن من قوله علیه السلام: «ویحک إنّما یعرف القرآن من خوطب به»(۱) أو قوله علیه السلام لأبی حنیفه: «ما جعل اللَّه ذلک إلّا عند أهله»(۲).

الثانی: أنّ القرآن مشتمل علی مضامین عالیه و مطالب غامضه و علی علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن، و لا یمکن أن تصل إلیها بهذه الألفاظ القلیله أیدی غیر الراسخین فی العلم، فلا ظهور له فی شی ء. و الشاهد علیه بعض الأخبار الوارده فی المقام.

الثالث: أنّ القرآن وقع فیه التحریف بالنقصان لا بالزیاده، و یمکن أن یکون فیما سقط منه قرینه علی خلاف ظاهر ما لم یسقط، فلا ینعقد له ظهور فی شی ء.

الرابع: أنّه و إن کان له ظهور أوّلا- و بالذات إلّا أنّه لمّا علمنا إجمالا بطروّ التقیید و التخصیص و التجوّز فی بعض ظواهره صار مجملا بالعرض.

---

۱- الکافی ۸: ۳۱۱- ۳۱۲- ۴۸۵، الوسائل ۲۷: ۱۸۵، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵.

۲- علل الشرائع: ۸۹- ۵، الوسائل ۲۷: ۴۷- ۴۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

و هذه الوجوه كلّيها راجعه إلى منع الصغرى، و استدلّ على منع الكبرى و أنّ ظهور القرآن ليس بحجّه بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّه منع عن اتّباع المتشابه، و المراد به هو ما يحتمل لمعان متعدّده يشتبه بعضها ببعض، فيشمل الظواهر أيضا، فلا تكون حجّه، لمنع الشارع عن اتّباعها، و لا- أقلّ من إجمال لفظ المتشابه، فلا- يكون حجّه، و لا يجوز العمل به، للشكّ فی ترخيص المولی و إذنه فيه، فيكون العمل به تصرّفا فی سلطان المولی.

ثانيهما- و هو العمده-: ورود الأخبار المتواتره الدالّه على المنع عن تفسير القرآن بالرأی، فإنّها تشمل حمل الظاهر فی معنى على ما هو الظاهر فيه، فلا يكون حجّه، لكونه تفسيرا بالرأی.

و التحقيق فی الجواب: أمّا عن الأخير: فبأنّ هذه الأخبار المانعه عن العمل بالظواهر معارضه بالأخبار الكثيره المستفيضه بل المتواتره الدالّه على وجوب التمسّک بالقرآن و العمل بما فيه و العرض عليه و ردّ الشروط المخالفه له، كخبر الثقلين، و كذلک ما يدلّ على تمسّک الأئمّه عليهم السلام بظواهر الكتاب، كآيه الوضوء و غيرها، و حينئذ لا بدّ من حمل الطائفه الأولى على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ: إمّا على استقلال بالأخذ بالقرآن من دون مراجعه إلى ما ورد من الأئمّه عليهم السلام فی تفسيره، كما يشهد عليه جمله من الأخبار، كما فی الخبر الوارده فی ردع أبی حنيفه و قتاده(۱)، أو على حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على بعض الوجوه المحتمله بمجرّد التشهّيات النفسانيّه و الاعتبارات الظنّيه التی لا دليل على اعتبارها- كالقياس و الاستحسان- من دون مراجعه إلى

---

۱- تقدّمت الإشاره إلى مصادره فی ۱۳۲، الهامش( ۱ و ۲).

الأوصياء، كما يشهد عليه بعض الأخبار الأخر.

هذا، مع أنّ شمول التفسير بالرأى لمثل حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه ممنوع، لأنّ المراد من التفسير هو كشف القناع، فلا بدّ و أن يكون هناك قناع و ستره حتى يكشفها، و الظاهر لا قناع و لا ستره عليه، فلا يشمله التفسير بالرأى. و المراجعه إلى العرف تشهد بأنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه لا يعدّ تفسيرا عندهم.

و ممّا ذكرنا ظهر بطلان الوجه الأوّل أيضا، إذ الأمر بالرجوع إلى القرآن و الأخذ و العمل على طبقه و ردّ الشرط المخالف له و عرض الأخبار المتعارضه عليه يدلّ على أنّ فهم جميعه ليس مختصّا بالأئمّه عليهم، و ليس من قبيل الطلسمات، بل فيه ما له ظهور فى معنى لا بدّ من المراجعه إليه فيكون حجّه.

هذا، مع أنّ القول باختصاص الفهم بالأئمه عليهم السلام ينافى معجزيّته.

و ظهر أيضا ممّا ذكرنا الخلل فى الوجه الثالث، لأنّ التحريف فى القرآن حتى بالنقص ممنوع بل لم ينقص منه شى ء كما لم يزد فيه شى ء، و على تقدير تسليمه فنفس هذه الأخبار تدلّ على أنّ وقوع التحريف فيه لا يمنع عن العمل بظواهر الموجود عندنا، لأنّ التحريف وقع فى زمان عثمان، و هذه الأخبار صدرت عن الأئمه عليهم السلام بعده، فتدلّ على حجّيّه ظواهر هذا القرآن الموجود.

نعم، لا يمكن التمسّك بأخبار الثقلين، لأنّها صدرت عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، و قد وقع التحريف فيه بعده، فلعلّه سقط منه بعض الآيات، الّذى يكون قرينه صارفه عن الظهور فى البعض الآخر.

و يمكن أن يدّعى أنّ المراد من التحريف- على ما هو فى بعض

الأخبار(۱) علی تقـدیر تسـلیمه- هو التحریف فی المعـانی لاـ الألفـاظ بـأن یقال: إنّ المعانی قـد تغیّرت و حملت علی غیر ما هو المراد منها.

و هکذا ظهر الجواب عن الوجه الثانی، فإنّ الأمر بالرجوع إلیه یدلّ علی أنّ فیه ما یفهم العامّه، و إلّا فلا معنی للأمر بالرجوع إلیه، و کونه مشـتملا علی المعانی الشـریفه الدقیقه و العلوم الکثیره التی لا تصل إلیها أیدی غیر الراسـخین لا ینافی اشتماله علی تلک المعـانی الظاهره الواضـحه التی هی محلّ الکلام فی المقام، إذ الکلام إنّما هو فی الظواهر و الآیات المربوطه بالأحکام، بل کون المعانی شـریفه لا ینافی عدم إغلاق ألفاظها، و لا یقاس(۲) بکلمات الأوائل، فإنّها لکونها مشـتمله علی إیجاز مخلّ لا تکاد یصل إلیها إلّا فهم الأوحدی من الأفاضل، بخلاف القرآن، فإنّه لیس فیه إیجاز مخلّ، مع أنّه أیضا ینافی معجزیّته، هذا.

أمّا الجواب عن الوجه الرابع: فهو أنّ طروّ التقییـد و التخصـیص و التجوّز کما لا یمنع عن الأخذ بظواهر الأخبار بعد الفحص عنها کذلک لا یمنع عن العمل بظواهر الآیات، بل غایه ما یدلّ علیه هذا الوجه إنّما هو وجوب الفحص، فکما یجب ذلک بالنسبه إلی الأخبـار کـذلک بالنسـبه إلی الآیات أیضا حتی یحصل الیأس عن الظفر بها، فلیس مانعا عن العمل بظواهر الکتاب، و لیس ذلک موجبا لإلغاء ظواهر الکتاب، و إلّا لجری ذلک فی ظواهر الأخبار أیضا.

أمّا الجواب عن الوجه الخـامس- و هو کون المتشـابه متشابهـا و مجملاـ- فهو أنّه ممنوع، بـل یکون ظاهرا فی معناه، و هو کون اللفظ ذا وجوه مختلفه

---

۱- انظر: معانی الأخبار: ۲۴- ۴، و عنه فی البحار ۱۰: ۱۴- ۷.

۲- أی: القرآن.

بحيث يكون احتماله لكلّ واحد منها شبيها باحتماله للباقى، فالمعانى فيه متعارضه و متشابهه، فهو مرادف للمجمل، و عدم شمول هـذا المعنى للظواهر بمكـان من الوضوح، إذ ليس للظـاهر إلّـا وجه واحـد و معنى فـارد، كـالنصّ، غـايه الأـمر يحتمـل- احتمـالا ضعيفا- كون المراد منه غير ذلك المعنى، فليس محتملاته متعارضه و متشابهه.

مضافا إلى أنّ الأخبار الآمره بالرجوع إلى القرآن تـدفع هـذا الوجه أيضا، إذ ليس المراد ممّا ارجع إليه خصوص النصوص منها، لأـنّه- مضافـا إلى منافـاته لمورد جمله منهـا- لاـ يمكن المساعـده عليه بوجه، إذ النصوص ليست إلّـا أقـلّ قليـل فى موارد نادره، فكيف يحتمل أن يكون المراد من تلك الأخبار الكثيره الوارده فى الموارد المختلفه و المقامات المتعـدّده هو الإرجاع إلى تلك الآيات القليله!؟

و المتحصّل من جميع ما ذكرنا: حجّيّه الظواهر من غير تقييد بالظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، و لا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و لا بالنسبه إلى غير القرآن الكريم.

## فصل:

### اشاره

بعد ما ثبت حجّيّه الظواهر ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه لا بدّ فيما إذا أحرز الظهور الفعلى حمله على أنّ ذلك المعنى مراد للمتكلّم، لأنّه إذا أحرزنا المفهوم من كلام المتكلّم إمّا من جهه القرينه أو لأجل العلم بالموضوع له و عدم نصب القرينه المتّصله على الخلاف- إذ القرينه المنفصله غير مانعه عن الظهور بل مانعه عن الحجّيّه- فتاره نقطع بأنّه المعنى المراد للمتكلّم، و لا يحتمل الخلاف فيه، و أخرى يحتمل أنّ المتكلّم أراد خلاف ما هو الظاهر، لا كلام فى الفرض الأوّل.

و أمّا فى الثانى: فالظاهر أنّه لا إشكال فى أنّ المتّبع هو ما يكون اللفظ ظاهرا فيه، و لا يعتنى باحتمال الخلاف، لأنّ احتمال الخلاف لا يخلو أمره من أحد وجوه ثلاثه: إمّا أن يكون لأجل احتمال غفله المتكلّم عن نصب القرينه على خلاف الظاهر مع كونه مريدا له، و إلّا فلو لم يكن غافلا عن نصب القرينه لأتى بها، أو يكون عدم نصب القرينه لأجل مصلحه فى عدم النصب أو مفسده فى النصب، أو يكون الاحتمال من جهه احتمال اعتماد المتكلّم على قرينه حاليّه أو مقاليّه منفصله متقدّمه على هذا الكلام أو متأخّره، و الجامع، بين هذه الاحتمالات الثلاثه هو أن يكون احتمال خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال وجود القرينه المتّصله بل إلى احتمال غيرها، و فى جميع هذه الفروض الثلاثه لا إشكال فى أنّ المتّبع هو الظاهر، و لا يعتنى بهذه الاحتمالات، فالصغرى- و هو الظهور- محرزه بالوجدان، و الكبرى- و هى حجّيّه ذلك الظهور و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف- محرزه ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه، فلا بدّ.

من الأخذ بالظهور و عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات.

إنّما الكلام فی أنّ الأصل فی هذه الفروض أصل وجودی- و هو أصاله الظهور- أو أنّه أصل عدمی، و هو أصاله عدم القرینه، کما هو الظاهر من کلام الشیخ(۱) قدّس سرّه؟ لا ینبغی الإشکال فی أنّ الأصل أصل وجودیّ ثبت بنفسه ببناء العقلاء.

و لعلّ مراد الشیخ- قدّس سرّه- من أصاله عدم القرینه هو فی غیر هذه الفروض، و ذلک لأنّ الفرضین من الفروض السابقه لا معنی لأصاله عدم القرینه فیهما، لأنّ عدم القرینه فیهما مقطوع حسب الفرض، و إنّما یکون احتمال خلاف الظاهر من جهه احتمال غفله المتکلّم عن نصب القرینه أو من جهه احتمال مصلحه فی الترک أو مفسده فی الأکثر.

و أمّا فی الفرض الأخیر و هو احتمال وجود القرینه المنفصله بعد الفحص، فوجود القرینه و إن کان محتملا- لکن لمّا کان المحتمل هو القرینه المنفصله، و الأثر لا یکون مترتّبا علی وجودها الواقعی حتی ینفی ذلک الأثر بأصاله عدم القرینه، بل الأثر للقرینه بوجودها العلمی و الإحرازی، و المفروض أنّ وجودها مشکوک و غیر محرز بالقطع، فما هو مشکوک- و هو وجود القرینه واقعا- غیر موضوع للأثر حتی ینفی بأصاله عدم القرینه، و ما هو الموضوع للأثر- و هو وجودها الإحرازی- یکون مقطوع العدم، فلا معنی لجریان الأصل فیه.

و الوجه فی کون الأثر للقرینه بوجودها العلمی و الإحرازی هو ما ذکرنا فی مبحث العموم و الخصوص من أنّ القرینه المنفصله لا تمنع عن الظهور، بل

---

۱- فرائد الأصول: ۴۲.

إنّما تمنع عن حجّيّته بعد انعقاده، لكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه، فالقرينه حجّه أقوى من ذى القرينه، و لذا تقدّم عليه، و من المعلوم أنّ الحجّه ما لم تكن واصله لا يمكن أن تكون مانعه عن حجّه أخرى، و مجرّد وجودها الواقعى لا أثر له، فالقرينه المنفصله ما لم تكن واصله و محرزه لا تمنع عن حجّيّه ذى القرينه، فلا بدّ من الأخذ بظهور ذى القرينه مع عدم وصول القرينه، فالأثر للقرينه الواصله بوجودها العلمى، و المفروض أنّها فى المقام مشكوكه، فالموضوع للأثر مقطوع العدم، و لا معنى لجريان الأصل فيه، و ما هو مشكوك- و هو وجودها الواقعى- ليس منشأ للأثر، فالأصل فى المقام ليس أصلا عدميّا، و هو أصاله عدم القرينه، بل هو أصل وجوديّ، و هو أصاله الظهور.

هذا كلّه فيما إذا أحرز الظهور الفعلى و شكّ فى المراد الواقعى من جهه من الجهات السابقه، و أمّا إذا لم يكن أصلا الظهور محرزا، فهو أيضا يتصوّر على ثلاث صور:

الأولى: أن يكون عدم الإحراز من جهه عدم العلم بالمعنى الموضوع له، و نعبّر عنه بعدم إحراز المقتضى للظهور، كما إذا شككنا فى معنى «الصعيد» هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص؟ ففى هذه لا إشكال فى إجمال اللفظ و عدم دلالته على ما هو المراد واقعا، لأنّ موضوع الحجّيّه هو الظهور، و هو مفقود، لعدم إحراز المعنى الموضوع له المقتضى لانعقاد الظهور.

و هل يكفى فى الخروج عن الإجمال الظنّ بالمعنى الموضوع له؟ الحق أنّه لا يكفى، لعدم دليل على اعتبار هذا الظنّ.

نعم، وقع الكلام فى حجّيّه قول اللغوى فى تعيين الأوضاع، و سنتكلّم فيه إن شاء اللّه.

الثـانیه: أن یکون عـدم الإحراز من جهه عـدم إحراز انتفاء المانع، کما إذا علم المعنی الموضوع له لکن یکون فی الکلام شـی ء یحتمـل اعتمـاد المتکلّم علیه فی إراده خلاـف الظـاهر، و هو المعبّر عنه باحتمـال قرینیّه الموجود و احتفـاف الکلاـم بمـا یصـلح للقرینیّه، فلم یحرز عـدم المـانع عن انعقـاد الظهـور، إذ لعـلّ ذلـک قرینه تمنع عن انعقـاده، کمـا فی الأـمر الواقع عقیب الحظر أو توهّمه، أو الاسـتثناء الواقع عقیب الجمل المتعـدّده، أو الضـمیر الراجع إلی بعض أفراد العامّ، ففی هـذه الصوره لو قلنا بأنّ الحجّیّه منحصره بالظهور من باب الکشف عن المراد الواقعی نوعا، فتلحق بالصوره الأولی فی الإجمال، و لا فرق بینهما، لأنّ الکلام- مع احتفـافه بمـا یحتمـل قرینیّته علی الخلاف- لیس ظاهرا فی معنی، و لا یـدلّ علی المراد الواقعی، و حینئـذ موضوع الحجّیّه- و هو الظهور- مفقود، فلا حجّیّه.

و أمّـا لو قلنا بعـدم انحصـار الحجّیّه بـالظهور، بـل قلنا بأنّ أصاله الحقیقه حجّه من باب التعبّـد من العقلاء- کما نسب إلی السـید المرتضی(۱) قدّس سرّه- فربما توهّم عدم الإجمال، بل یؤخذ بالظهور الوضعی، لأنّ المعنی الموضوع له معلوم حسب الفرض، و أصـاله الحقیقه تحکم بـأنّه المراد بالتعبّـد العقلاـئی، فیفرّق بین هـذه الصوره و الصوره الأـولی، لأـنّ الموضوع له فی الأـولی غیر معلوم، فلاـ تجری أصـاله الحقیقه و لو قلنـا بکونهـا أصـلا عقلائیّـا، و هـذا بخلاف هـذه الصوره، فإنّ الموضوع له معلوم، فیحمل اللفظ علی حقیقته بمقتضی الأصل المذکور.

لکن هذا التوهّم فاسد.

---

۱- الذریعه إلی أصول الشریعه ۱: ۱۰- ۱۱ و ۳۷۶- ۳۷۷.

أمّا أوّلا: فلأنّه لا معنى للتعبّد العقلائی فی مورد من الموارد، لأنّ العقلاء لیسوا مشرّعین و لا من الأنبیاء و الأئمّه حتی تجب علینا متابعتهم تعبّدا، بل متابعتهم إنّما تکون لأجل بنائهم علی العمل بالطرق الکاشفه عن المرادات الواقعیّه لا تعبّدا.

و أمّا ثانیا: فلأنّه لو سلّم التعبّد العقلائی فی مورد فی الجمله، فلیس المقام داخلا فیه قطعا. و لو تنزّلنا و قلنا: إنّه لا قطع بذلک، فالشکّ فی کونه موردا للتعبّد من العقلاء و فی کون أصاله الحقیقه حجّه کاف فی عدم حجّیّته، لما ذکرنا من أنّ الشکّ فی الحجّیّه مساوق للقطع بعدم الحجّیّه.

الثالثه: أن یکون عدم إحراز الظهور من جهه عدم إحراز انتفاء المانع أیضا لکن لا من جهه الشکّ فی مانعیّه الموجود، بل من جهه الشکّ فی أصل وجود القرینه و المانع، و المراد هو القرینه المتّصله، و الشک فی وجودها تاره من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرینه مع کونه بصدد التفهّم، و أخری من جهه أخری سیجی ء ذکرها.

أمّا الشک من الجهه الأولی- و هی احتمال الغفله- فلا ینبغی الإشکال فی أنّ العقلاء بنوا علی عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فیعملون علی طبق المعنی الّذی یکون الکلام ظاهرا فیه لو لا القرینه واقعا، کما فی احتمال الغفله فی المتکلّم أیضا، فالشکّ فی القرینه المتّصله من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرینه و تفهّمه مع کونها مقرونه بالکلام واقعا لا یوجب الإجمال، إنّما الکلام فی أنّه هل البناء علی المعنی الّذی یکون اللفظ ظاهرا فیه لو لا القرینه یکون ابتداء- کما ذهب إلیه صاحب الکفایه(۱) قدّس سرّه- أو أنّه بعد البناء علی عدم

---

۱- کفایه الأصول: ۳۲۹.

الغفله و عـدم القرينه بمقتضـى أصـاله عـدم الغفله و أصـاله عـدم القرينه، التى عليها بناء العقلاء، كما ذهب إليه الشـيخ(۱) قدّس سرّه؟

الحقّ هو مـا ذهب إليه الشـيخ- قـدّس سـرّه- من أنّه لا بـدّ من إجراء أصاله عـدم القرينه أوّلا حتى يحرز عـدم القرينه بالأصل ثمّ البنـاء على المعنى الّـذى يكون اللفظ ظاهرا فيه مع عـدم القرينه، و ذلک لأنّ موضوع الحجّيّه هو الظهور، و من المعلوم أنّه ما لم تفرض القرينه معـدومه لا يتحقق الظهور الّذى هو موضوع الحجّيّه، إذ نحتمل وجودها، و معه لا ينعقـد ظهور للكلام، فلا بدّ من البنـاء على عـدم القرينه أوّلاـ حتى ينعقـد الظهور فتترتّب عليه الحجّيّه، و إلّا فمع عـدم هـذا البناء نحتمل وجود القرينه، فلا ينعقد ظهور للكلام، ففرق بين احتمال وجود القرينه المتّصـله و المنفصله، حيث إنّه فى الأولى يكون الأثر مترتّبا على وجودها الواقعى، لأنّهـا بوجودهـا الواقعى توجب عـدم انعقـاد الظهور، بخلاف الثانيه، فإنّها بوجودها العلمى- تمنع عن الحجّيّه، فلا بـدّ مع احتمال وجود الأولى من البناء على عـدمها بمقتضـى أصاله عـدم القرينه حتى يتحقّق الظهور الّـذى هو موضوع الحجّيّه، و أمّا مع احتمال وجود الثانيه فلا فائـده فى البناء على عدمها، لأنّ الظهور مع وجودها أيضا موجود فى ذى القرينه، لعدم منعها عن ظهور ذيها، بل إنّما تمنع عن حجّيّته، فلذا لا يجرى الأصل فيه. هذا كلّه فى احتمال غفله المخاطب.

أمّـا الشـکّ فى وجود القرينه من جهه غير الغفله، كاحتمـال سـقوط القرينه لأجـل كثره الوسائـط أو لأجل التقطيع و غيرهما: فقد ذهبوا فيه أيضا إلى الأخذ بأصاله عدم القرينه، كما فى احتمال الغفله، فيحرز بهذا الأصل الظهور، فيكون

---

۱- فرائد الأصول: ۴۲.

حجّه كالشق الأوّل بعينه.

و ادّعوا أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينه سواء كان منشأ الاحتمال هو الغفله أو غيرها، و لا فرق عندهم- فی عدم الاعتناء- بينهما ليتمسّک فی نفی تلک الاحتمالات بالأصل العقلائی فيحرز الظهور، و تترتّب عليه الحجّيّه، و ليس فيهم من فصّل بين احتمال الغفله و غيرها إلّا المحقّق القمّی قدّس سرّه، فذهب إلی الفرق بينهما، و ادّعی أنّ احتمال وجود القرينه إن كان منشؤه احتمال الغفله، فلا يعتنی به العقلاء، و يبنون علی عدمها، و أمّا إذا كان منشأ الاحتمال غير الغفله، فلا بناء لهم علی عدمه، و بذلک حكم بعدم حجّيّه الأخبار- كما ذكرنا- لأجل عروض التقطيع عليها المحتمل وجود القرينه لكلّ جمله منها فی غيرها و قد قطعت و سقطت عنها و وقعت فی غيرها، فحيث إنّ هذا الاحتمال لا دافع له من العقلاء فلا يجوز العمل بظواهر الأخبار(۱).

و ما أفاده- قدّس سرّه- من التفصيل فی غايه المتانه و الجوده، لما نری بالوجدان من عمل العقلاء بظواهر يحتمل وجود قرينه متّصله علی خلافها و قد سقطت عنها بالتقطيع و نحوه، فلو أرسل كتاب إلی أحد و قطع فی الطريق بعضه و سقط منه و وصل إليه البعض الآخر و كان فی ذلک الواصل ظواهر يحتمل إراده خلافها و كون القرينه علی الخلاف فی تلک القطعه الساقطه، فلا يعمل ذلک الشخص بتلک الظواهر.

و كذلک الكلام لو تكلّم المولی مع عبده بكلام فينام العبد بعده و احتمل أنّ المولی تكلّم فی حال نومه بقرينه علی خلاف ذلک الكلام و لم يسمعه، لا يعمل العبد بظاهره، و هكذا فی بقيّه الموارد التی يكون منشأ الاحتمال

---

۱- قوانين الأصول ۱: ۳۹۸ و ۴۵۰.

لوجود القرينه غير الغفله.

فهذه الكبرى الكلّيّه فى غايه المتانه، و تترتّب عليها ثمرات كثيره.

لكن ما فرّعه عليها من عدم حجّيّه ظواهر الأخبار غير صحيح، لما ذكرنا سابقا من أنّ هذا إنّما يصحّ إذا لم يكن المقطّعون من أهل العلم و الفهم و الورع- كالكلينى و أضرابه قدّس سرّه- و إلّا فلا يكون التقطيع مضرّا بالعمل بظواهرها، و ذلك لأنّ كلّ لاحق من الرّواه مقصود بالإفهام بالنسبه إلى سابقه، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مصنّفى هذه الجوامع الموجوده فى أيدينا، و بالنسبه إلى تلك الكتب يكون جميع المكلّفين مقصودين بالإفهام بالنسبه إليهم، فكما أنّ كلّ لاحق يعمل بظواهر صدرت من السابق من غير اعتناء باحتمال إراده خلاف الظاهر فكذلك نحن نعمل بظواهر تلك الأخبار، و لا نعتنى باحتمال وجود قرينه على خلاف تلك الظواهر قد سقطت منها و وقعت فى غيرها ممّا قطعت عنها، لأنّ علمهم و ورعهم ينافى تقطيعهم من تلك الظواهر ما يكون صارفا عنها، فلا يعتنى بهذا الاحتمال فى حقّ مثلهم.

نعم، لو كان المقطّع من غير أهل العلم و الفهم و الفتوى، لكان لهذا الاحتمال مجال واسع، و لذا لو أرسل أحد إلى آخر كتابا و كان فيه جمله مربوطه بشخص آخر و قد قرأها و حدها له، فيعمل ذلك الثالث بظاهر ما قرئ له من غير أن يقول: اقرأ الباقى لعلّ فيه ما يكون صارفا عنه، نعم، يقول ذلك إذا لم يكن القارئ من أهل الفهم. هذا كلّه فى تعيين موارد العمل بالظواهر.

### بقى الكلام فى حجّيّه قول اللغوى،

#### اشاره

و قد ذكرنا أنّه مع الجهل بالمعنى الموضوع له لا ظهور للكلام حتى يكون حجّه، و أنّ الظنّ بالوضع من جهه عدم الدليل على اعتباره لا يكون حجّه، إنّما الكلام فى أنّه هل خرج قول اللغوى عن مطلق الظنّ أم لا؟

**و قد قيل بخروجه و استدلّ له بوجوه:**

**الأوّل: أنّ اللغوى من أهل الخبره لتعيين الوضع،**

و قول أهل الخبره حجّه ببناء العقلاء، و لا يعتبر فيه التعدّد و لا العداله، لأنّه ليس من باب الشهاده حتى يعتبر فيه ذلک، بل حجّيّه قوله أمر مستقلّ دلّ عليها بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، و ليس بناؤهم مقيّدا بشى ء، كما نرى من رجوع الجاهل فى كلّ صنعه إلى العالم بها، و رجوع العوامّ إلى المقلّد، و اعتبار العداله فيه إنّما ثبت بدليل خاصّ لا من جهه كونه من أهل الخبره.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الرجوع إلى قول اللغوى إنّما هو لتعيين موارد الاستعمال، و هذا ليس من باب الرجوع إلى أهل الخبره، بل من باب الرجوع إلى الشاهد، لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنّما يكون فى المأمور الحدسيّه التى تحتاج إلى الرّأى و النّظر، فلا يطلق ذلک على ما لا يحتاج إلى شى ء منهما بأن يكون من الأمور المحسوسه، فالرجوع إلى أحد فى المحسوسات المشاهده- التى لا ـ يختصّ فهمها بطائفه خاصّه بل يعمّ الجميع- لا يعدّ من الرجوع إلى أهل الخبره، و تعيين موارد الاستعمالات من هذا القبيل، لأنّه ليس ممّا يحتاج إلى إعمال النّظر و الرّأى، بل إنّما يحتاج إلى استماع من العرب أو ملاحظه الأشعار و غيرها، كما فى سائر موارد الشهاده، فيعتبر فيه التعدّد، لأنّ الشهاده فى الموضوعات يعتبر فيها التعدّد و إن ذهب بعض إلى عدم اعتباره إلّا فى موارد الحكومه و القضاء، فلو لم نعتبر التعدّد فالعداله معتبره قطعا.

و أمّا الرجوع إليه لتمييز الموضوع له عن غيره فغير جائز أصلا، لأنّ اللغوى حاله حالنا فى الجهل بالموضوع له، فلو سلّم أنّه من أهل الخبره، فليس من أهل الخبره لتعيين المعنى الموضوع له، بل هو من أهل الخبره لتعيين موارد الاستعمال، حيث إنّ همّه ضبط موارد الاستعمال، فلا يمكن استكشاف

الوضع من قوله.

و الحاصل: أنّ ما يمكن أن يحتاج إلى إعمال الرّأى و الاجتهاد فى بعض الموارد- و هو تعيين المعنى الموضوع له و تمييز المعنى الحقيقى عن غيره- فكون اللغوى من أهل الخبره فيه، ممنوع و إن كان بلحاظه يصح إطلاق أهل الخبره عليه إلّا أنّ اللغوى ليس أهلا لذلك، بل حاله كحالنا.

و أمّا ما لا يحتاج إلى إعمال الرّأى و الاجتهاد- و هو تشخيص موارد الاستعمالات- فاللغوى و إن كان من أهل الاطّلاع عليه إلّا أنّ إطلاق أهل الخبره عليه فى غير محلّه، فحينئذ يدخل فى باب الشهاده، و يعتبر فيه ما يعتبر فيها من العداله و التعدّد إن قلنا به، كما ذهب إليه الأكثر، لروايه مسعده بن صدقه:

«و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه»(۱).

### الثانى من الوجوه التى استدلّ بها على حجّيّه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم.

الثانى من الوجوه التى استدلّ بها على حجّيّه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم(۲).

و فيه: أنّ حصول الاتّفاق من الكلّ ممنوع، كيف و لم يتعرّض لذلك كثير منهم!؟ مع أنّ عملهم بقولهم لعلّه لأجل حصول الوثوق و الاطمئنان لهم من قولهم بالمعانى، فكونه حجّه فى حقّ من لا يحصل له ذلك ممنوع.

مضافا إلى أنّ هذا الإجماع- على تقدير تسليمه- غير مفيد، لأنّه محتمل المدرك، إذ لعلّ عمل المجمعين لأجل الدليل السابق أو اللاحق أو غيرهما، فلا يكون حجّه.

و بالجمله: المحصّل من الإجماع- على تقدير ثبوته- غير مفيد،

---

۱- الكافى ۵: ۳۱۳- ۳۱۴- ۴۰، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۱۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۲- كما فى فرائد الأصول: ۴۶.

لاحتمال وجود المدرک، و نقله لا یکون دلیلا، لعدم کشفه عن دلیل معتبر.

### الثالث من الوجوه: دعوی انسداد باب العلم و العلمی بمعانی اللغات

بخصوصیّاتها و تفاصیلها فی السعه و الضیق غالبا و إن کان أصلها معلوما فی الأغلب، فحینئذ لا بدّ من الرجوع فیها إلی مطلق الظنّ، و هو لا یحصل إلّا من قول اللغوی، فیکون حجّه.

و فیه: ما ذکره الشیخ- قدّس سرّه- و تبعه جمله من المحقّقین، و هو: أنّ ما یوجب الرجوع إلی مطلق الظنّ لیس إلّا انسداد باب العلم و العلمی بالأحکام الشرعیّه بحیث یکون إجراء الأصول فیها خروجا عن الدین، و الاحتیاط فیها موجبا لاختلال النظام أو العطر و الحرج، فیرجع إلی مطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوی أو غیره و لو فرض انفتاح باب العلم بمعانی الألفاظ إلّا فی خصوص ذلک المورد الّذی احتجنا فی معرفه حکمه الشرعی إلی اللغه، فلو فرض انسداد باب العلم و العلمی بالأحکام و وصلت النوبه إلی مطلق الظنّ و فرض أنّا احتجنا فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی فی مورد إلی اللغه، فلا بدّ لنا من الرجوع إلیها و لو فرض انفتاح باب العلم بجمیع اللغات غیرها فی هذا المورد.

و أمّا إذا فرضنا انفتاح باب العلم و العلمی فی معظم الأحکام الشرعیّه بحیث لم یلزم من الرجوع إلی الأصول فی غیر المعظم منها محذور الخروج من الدین، فیجری الأصل فیه، و لا- یرجع إلی اللغه، و لو فرض انسداد باب العلم بمعانی اللغات بأجمعها، فالمعیار فی الرجوع إلی قول اللغوی و غیره إنّما هو انسداد باب العلم و العلمی فی معظم الأحکام الشرعیّه، فلا أثر للانسداد فی اللغات، و حیث إنّ باب العلمی فی الأحکام مفتوح- و لو فرض انسداد باب العلم باللغه- فلا حاجه فی موارد الاحتیاج إلی اللغه من الرجوع إلی قول

اللغوی، بل یجری الأصل و لا محذور(۱).

و ذهب بعض الأعاظم- قدّس سرّه- إلی حجّیّه قول اللغوی بدعوی أنّ انسداد باب العلم و العلمی بالأحکام الشرعیّه و إن کان لا یوجب العمل بقول اللغوی فی موارد الاحتیاج إلی اللغه بالتقریب الّذی ذکره الشیخ قدّس سرّه، لإمکان إجراء الأصل فی تلک الموارد، و عدم لزوم محذور الخروج من الدین إلّا أنّه یوجب ذلک بتقریب آخر یسمّی بالانسداد الصغیر کما سمّی الأوّل بالانسداد الکبیر.

و توضیحه: أنّ إحدی مقدّمات الانسداد- و هی عدم جواز الرجوع إلی الأصول العملیّه فی موارد الجهل بالأحکام- لها مستندان: أحدهما: لزوم الخروج من الدین. و الثانی: لزوم المخالفه القطعیّه.

أمّا علی الأوّل: فما ذکره الشیخ- قدّس سرّه- حقّ.

و أمّا علی الثانی: فتجری مقدّمات الانسداد و توجب جواز العمل بقول اللغوی و حجّیّته، و ذلک لأنّ باب العلم و العلمی بالأحکام و إن لم یکن منسدّا بحیث یوجب إجراء الأصل فی موارد الاحتیاج إلی اللغه الخروج من الدین إلّا أنّه نعلم أنّه لو أجرینا الأصل فی جمیع موارد الاحتیاج إلی اللغه و لم نعمل بقول اللغوی تلزم المخالفه القطعیّه بالنسبه إلی تلک الموارد خاصه، و حینئذ لا بدّ من اتّباع قول اللغوی، فالانسداد فی اللغات و إن کان لا یوجب حجّیّه قول اللغوی إلّا أنّ انسداد [باب العلم و العلمی] بالأحکام بما ذکرنا من الانسداد الصغیر یوجب اتّباعه.

و لکن لا یخفی ما فیه.

أمّا أوّلا: فلأنّا نمنع الصغری، إذ الموارد التی یحصل من قول اللغوی

---

۱- فرائد الأصول: ۴۶- ۴۷، کفایه الأصول: ۳۳۰- ۳۳۱.

الظنّ بالحكم الشرعى [فيها] ليست إلّا أقلّ قليل، إذ كثيرا ما يرجع إلى اللغه و لا يحصل الظنّ بالحكم، لاختلاف اللغويّين و كثره المعانى التى ذكروها، فموارد حصول الظنّ لا تلزم من إجراء الأصل فيها مخالفه قطعيّه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لو سلّمت كثره موارد حصول الظنّ بالحكم الشرعى من قول اللغوى، فكونها بأجمعها من الأحكام الإلزاميّه ممنوع، بل كثيرا يكون الاحتياج فى موارد الأحكام الترخيصيّه، فلا يلزم من إجراء الأصل فى تلك الموارد العلم بالمخالفه.

هذا، و لو سلّمنا الصغرى، فنمنع الكبرى، إذ لا تنحصر مقدّمات الانسداد فى هذه المقدّمه- و هى عدم جواز إجراء البراءه- حتى يقال بأنّ إجراءها فى موارد الحاجه إلى اللغه موجب للمخالفه القطعيّه، بل هناك مقدّمات أخر، منها: عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، و هذه المقدّمه لا تجرى فى المقام، إذ لا يلزم من الاحتياط فى تلك الموارد لا اختلال النظام و لا العسر و الحرج، لكونها فى غايه القلّه، فعلى هذا لا بدّ من الاحتياط.

نعم، لو حصل الوثوق و الاطمئنان من قول اللغوى بالحكم الشرعى لكان حجّه، لأنّ الاطمئنان عند العرف بمنزله القطع، و يعاملون معه معاملته، و لم يردع عنه الشارع، فيكون حجّه لذلك، لا من جهه أنّه حجّه بنفسه. هذا تمام الكلام فى حجّيّه قول اللغوى.

## فصل: فی حجّیّه الإجماع المنقول بخبر الواحد.

### اشاره

فنقول: قد وقع البحث فی أنّه هل الملازمه ثابته بین حجّیّه الخبر الواحد و حجّیّه الإجماع المنقول به حتی یکون الالتزام بحجّیّه الخبر التزاما بالقول بحجّیّه الإجماع المنقول أیضا، أو أنّها غیر ثابته و یمکن الالتزام بعدم حجّیّه الإجماع و لو مع القول بحجّیّه الخبر الواحد؟ فالبحث عن حجّیّه الإجماع من فروع البحث عن حجّیّه الخبر، فینبغی تقدیم البحث عنها علی البحث عن الإجماع.

ثمّ إنّ الشیخ- قدّس سرّه- قبل الشروع فی المقصود مهّد مقدّمه نفیسه لا بدّ من ذکرها، و هی: أنّ أدلّه حجّیّه خبر الواحد- التی عمدتها بناء العقلاء و السیره القطعیّه- تختصّ بما إذا کان المخبر به من الأمور الحسّیّه التی یعرفها کلّ أحد إذا راجع إلیها و لو احتمالا بأن احتمل إحساس المخبر للمخبر به و لم یکن عالما ببناء العقلاء علی قبول هذا الخبر و العمل به حتی مع الاحتمال، فلا یحتاج إلی القطع بإحساسه، أو الأمور الحدسیّه التی تکون قریبه من الحسّ، کمسائل الحساب، أو من الأمور الحدسیّه التی أحرز السامع أنّ إخبار المخبر بها مستند إلی إحساسه لمقدّمات و أسباب لو اطّلع علیها بنفسه لقطع بالملازمه بینها و بین المخبر به، و تکون الملازمه عنده تامّه، کما لو أخبر أحد بموت زید لکن إخباره بذلک لم یکن مستندا إلی رؤیته بل إلی مقدّمات قطعیّه، کصیاح و نواح فی داره و اجتماع الناس علی بابها للتشییع و غیر ذلک، فإنّ المستمع یحرز أنّه لو رأی بنفسه تلک الأسباب، لقطع بالملازمه بینها و بین الموت، ففی هذه الموارد

الثلاثه دلّت الأدلّه على حجّيّه خبر الواحد، و لا يعبأ باحتمال مخالفه قوله للواقع، لأنّ منشأ الاحتمال أمران:

أحدهما: احتمال كذبه، و هو ملغى لأجل اعتبار العداله فيه.

و الثاني: احتمال الغفله و النسيان و الخطأ و السهو، و هذا الاحتمال ممّا لا يعتنى به العقلاء فى الأخبار الحسّيّه و نحوها، و يكون مدفوعا ببناء العقلاء.

و أمّا إذا لم يكن الإخبار كذلك بأن يكون [المخبر به] من الأمور الحدسيّه البعيده عن الإحساس، التى لم تحرز تماميّه الملازمه بين الأسباب التى أخبر المخبر لأجلها و بين تلك الأمور عند نفسه، فلا تدلّ تلك الأدلّه على حجّيّه ذلك الإخبار، و لا بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال خطئه و مخالفه قوله للواقع فى هذا الفرض، أى الخبر الّذى بهذا النحو، فعلى هذا لو علمنا أو احتملنا أنّ مدّعى الإجماع يكون إخباره عن قول المعصوم فى ضمن دعواه الإجماع عن حسّ بأن رأى المعصوم عليه السلام يقول ذلك ثم ضمّ إلى قوله عليه السلام قول العلماء فأخبر بالإجماع، تكون دعواه الإجماع حجّه بلا إشكال، لأنّه إخبار عن أمر حسّى لو حصل عندنا أيضا لحصل لنا القطع بقوله عليه السلام، و أمّا إذا لم نحتمل ذلك، علمنا أنّ إخباره عنه مستند إلى حدسه، فإن أحرزت تماميّه الملازمه بين المقدّمات التى لأجلها نقل الإجماع و بين المخبر به و هو قول الإمام عليه السلام، فالأمر كما ذكر فى حجّيّه نقله بلا إشكال، و إلّا لو لم يحرز ذلك فلا حجّيّه فى نقله الإجماع، حيث إنّ السبيل إلى دعوى الإجماع على النحو الأوّل منتف فى أمثال زماننا و لم يدّعه أحد، و على تقديره لا بدّ من تكذيبه عملا، كما تدلّ عليه جمله من الأخبار، و لا تفيد دعواه على النحو الثانى، لأنّها مبتيّه على تماميّه الملازمه المدّعاه من العقليّه أو العاديّه و غيرهما، و هى ممنوعه، و الشكّ فى تماميّه الملازمه كاف فى عدم حجّيّه نقله، لما ذكرنا من أنّ الأدلّه الدالّه على

حجّیه الخبر لاـ تـدلّ إلّا علی حجّیه الخبر الحسّی أو الحدسی القریب منه أو الحدسی الّذی أحرزت فیه تمامیّه الملازمه بین المقدّمات و بین ما أخبر به عند السامع، فمع عدم الإحراز و الشکّ فی تمامیّه الملازمه لیس قول المخبر حجّه للسامع، فعلی هذا لیس نقل الإجماع حجّه(۱).

ثمّ إنّه ذکر بعض الأعاظم- قدّس سرّه- أنّ نقل الإجماع و إن لم یکن حجّه فی أمثال زماننا، لما مرّ إلّا أنّ نقله من مثل الطوسی- قدّس سرّه- و من هو فی عهده و سابقه ممّن یکون قریب العهد إلی زمان المعصوم علیه السلام، کالسیّد المرتضی و ابن زهره و أمثالهما- قدّس سرّه- یکون حجّه، لأنّهم و إن لم یروا المعصوم علیه السلام بشخصهم و لم یدّعوا ذلک إلّا أنّه یحتمل- لقرب عهدهم إلی زمانه- أنّهم نقلوا الحکم ممّن سمعه من الإمام، فیکون إخبارهم عن حسّ، ثمّ ضمّوا إلی ذلک قول الغیر، فادّعوا الإجماع، فیکون نقلهم الإجماع حجّه، لما ذکرنا من أنّ مجرّد احتمال ذلک یکفی فی حجّیه الخبر ببناء العقلاء.

لکن لا یخفی ما فیه، لأنّا نعلم أنّ دعواهم الإجماع لیس مستندها الحسّ و لو بذلک النحو بل بالنسبه إلی الشیخ- قدّس سرّه- مستنده إلی قاعده اللطف و بالنسبه إلی السید و ابن زهره- قدّس سرّهما- مستنده إلی أصل أو قاعده تکون حجّیّتها علی نحو الکبری الکلّیّه مسلّمه عند الکلّ و لکن یکون تطبیقها علی مواردها بنظرهم، فیدّعون الإجماع فی مورد طبّقوا تلک القواعد أو الأصل علیه، لکون أصل القاعده أو الأصل إجماعیّا عندهم، و لذلک نری أنّ السید- قدّس سرّه- أفتی بجواز الوضوء بالماء المضاف مستندا إلی الإجماع(۲)، لتخیّله جریان البراءه فی أمثال المقام، و لو سلّم فمجرّد الاحتمال و أنّ استنادهم فی مورد إلی الحسّ- و لو

---

۱- فرائد الأصول: ۴۷.

۲- المسائل الناصریه( ضمن الجوامع الفقهیه): ۲۱۵، المسأله ۴.

بـذلك النحو مـا لم يكن احتمالا عاديّا- غير مفيـد، لأنّ ما ذكرنا سابقا من كفايه احتمال كون المخبر به عن الحسّ إنّما هو فيما إذا كـان الاحتمـال عاديّا لاـ موهوما مع أنّه يمكن أن يستكشف من نفس دعواهم الإجماع أنّ مستندها ليس ذلك، إذ لو كان المستند هـو السـماع ممّن سـمع الحكم من المعصوم عليه السـلام ثم ضمّ قول الغير إليه، فـأىّ داع إلى نقـل الإجمـاع؟ بـل ينقل الحكم عن المعصوم عليه السلام بواسطه ذلك البعض بعنوان الخبر، و هل يكون نقله الإجماع حينئذ إلّا أكلا من القفا؟

**بقى فى المقام أمر، و هو: أنّه هل الملازمه ثابته بين فتاوى العلماء و قول المعصوم عليه السلام مطلقا،**

**اشاره**

أم ليست بثابته مطلقا، أم لا بدّ من التفصيل؟

فنقـول: الملاـزمه المـدّعاه إمّا أن تكـون عقليّه، بمعنى اسـتحاله انفكـاك تلـك الفتـاوى عن قـول المعصوم عليه السـلام عقلاـ كاستحاله انفكـاك المعلول عن علّته، أو أنّهـا ليست عقليّه بـل تكون عاديّه، بمعنى اسـتحاله انفكاكهما عاده لا عقلا، بمعنى أنّ الشـخص العـادى الّـذى لاـ يكون وسواسـيّا و لا مبتلى بما يوجب خروجه عن الطرق المتعارفه يحصل له القطع من تلك الفتاوى برأى المعصوم عليه السـلام، للملازمه العاديّه الثابته بينهما، أو أنّها اتّفاقيّه بمعنى أنّها ليست عقليّه حتى يسـتحيل الانفكاك عقلا، و لاـ عـاديّه حتى يسـتحيل الانفكـاك عـاده، بـل اتّفـاقيّه قـد يتّفق لشـخص حصول القطع من تلـك الفتاوى برأى المعصوم عليه السلام.

**و لا يخفى أنّ الملازمه العقليّه ممنوعه، و ذلک لأنّه ليس مبناها إلّا أحد أمرين:**

**إمّا قاعده اللطف،**

فادّعوا وجوب اللطف عليه تعالى، بمعنى أنّه يجب عليه تعالى إيصال العباد إلى مراتبهم الكماليه، و لذا قالوا بوجوب بعث الرسل و إنزال الكتب و تبليغ الأحكام حتى تكمل النفوس البشريه، فيجب عليه تعالى

تبليغ أحكامه إلى العباد، لتكمل نفوسهم، فمتى اجتمعوا على الخطأ يجب عليه تعالى أن يبلغ حكمه إليهم و يلقى الخلاف بينهم بنحو من الأنحاء بوسيله الخلفاء أو الأوصياء و غيرهم حتى لا يقعوا فى مخالفه الواقع، فوجب انحطاطهم عن رتبتهم و عدم وصولهم إلى تلك المرتبه، و على هذا فمتى اجتمعوا على أمر و لم يكن خلاف بينهم يستكشف من ذلك أنّ الحكم عند المعصوم عليه السلام على طبق ما اجتمعوا عليه، إذ لو كان على خلافه، يجب عليه تعالى إعلامه و تبليغه، و حيث لم يوصل يحكم بأنّ التكليف على طبق ما اجتمعوا عليه.

و لا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلا: فلأنّ قاعده اللطف- على تقدير تسليمها- لا تقتضى إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف لا على خلافه، و المفروض أنّه تعالى قد بلّغ أحكامه إلى عباده بالطريق المتعارف، فأوحى إلى نبيّه صلّى اللّه عليه و آله ثم أمره بتبليغها إلى العباد و إلى أوصيائه حتى يبلّغوها إليهم، فما هو وظيفته تعالى قد أدّاه، و إنّما عرض الاختفاء لبعض الأمور الخارجيه التى لا ربط لها به تعالى، كإخفاء الظالمين، و حينئذ لا دليل على وجوب تبليغه ثانيا بطريق آخر غير متعارف و إلقائه الخلاف بينهم مع أنّه لو وجب ذلك لا يفرّق بين جميع العلماء و علماء بلد واحد، فيجب إلقاء الخلاف بينهم إذا اجتمعوا على خلاف الواقع، بل يجب ذلك فيما إذا انحصر فى عصر عالم واحد و كان اجتهاده على خلاف الواقع، و هذا ممّا لم يتوهّمه أحد.

و أمّا ثانيا: فلأنّه إن كان المراد أنّه يجب على الإمام عليه السلام تبليغ الأحكام و إلقاء الخلاف مع إظهار إمامته و بعنوان كونه إماما، فليس كذلك قطعا.

و إن كان المراد أنّه يجب عليه ذلك حتى مع إخفاء الإمامه، فهذا ممّا

لا ـ فائده فیه، و لا ـ تترتّب علیه ثمره، إذ لا ـ یسمع أحد من الشخص المجهول الحال حکما أبدا، فقاعده اللطف- علی تقدیر تسلیمها- ممّا لا یفید لإثبات الملازمه العقلیه.

نعم، إن صحّ ما أسنده العامّه إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله من أنّه «لا ـ تجتمع أمّتی علی خطأ»(۱) لکان اتّفاق الأمّه موجبا لحصول القطع بالحکم الواقعی، إذ لو کان الاجتماع علی خلاف الواقع، لوجب إلقاء الخلاف فیهم حتی لا یجتمعوا علی الخطأ، و لکن صحّه ذلک ممنوعه.

و إمّا أنّ مبنی دعوی الملازمه العقلیّه من جهه أنّ تراکم الظنون الحاصله من تلک الفتاوی یوجب وصولها إلی حدّ یوجب القطع بالحکم حیث إنّ کلّ فتوی یوجب حصول مقدار من الظنّ، فإذا انضمّ بعضها إلی بعض، یوجب تقویه الظنّ و ضعف احتمال الخلاف، و هکذا إلی مرتبه لا یبقی معها احتمال الخلاف أصلا، کما هو الحال فی خبر الواحد و المتواتر، إذ من اجتماع تلک الأخبار یحصل الیقین بالمخبر به إذا وصلت إلی حدّ التواتر.

و لکن لا ـ یخفی أنّ تراکم الظنون إنّما یوجب حصول القطع فی مثل التواتر الّذی یکون المخبر به فیه أمرا حسّیّا، و متی ما تراکمت الظنون فی الأمر الحسّیّ یوجب شدّتها إلی أن تصل إلی حدّ القطع، و ذلک لأنّ احتمال مخالفه خبرهم للواقع مع أنّ المخبر به أمر حسّیّ غیر معقول عاده، لأنّ منشأ هذا الاحتمال إمّا الخطأ أو احتمال التعمّد فی الکذب و نحوهما، و کلّها مستحیل عاده، و لذلک تری حصول القطع من الإخبار بالهلال فیما إذا کثرت الأخبار عن الرؤیه بحیث یستحیل تواطؤهم علی الکذب، و أمّا فی مثل الفتاوی المبتّیه علی

---

۱- کشف الخفاء ۲: ۴۷۰- ۲۹۹۹، و فیه بدل« خطأ»:« ضلاله».

الحدس و الاجتهاد و النّظر فلا يكون اجتماعها و تراكمها موجبا لحصول القطع بالواقع، إذ كما يحتمل الخطأ فى حقّ واحد منهم لأجل الاشتباه فى مقدّمات اجتهاده كذلك يحتمل فى حقّ الجميع، فلا توجب كثره ذلك حصول القطع بالحكم الواقعى، و لذلك ترى عدم حصول القطع، من إخبار جميع الحكماء باستحاله إعاده المعدوم، لأنّه مبنىّ على اجتهادهم، و يمكن عاده خطأ جميعهم. هذا كلّه فى الملازمه العقليّه.

### و أمّا دعوى الملازمه العاديّه بين الفتاوى و رأى المعصوم عليه السلام

بأن تكون تلك الفتاوى الكثيره من العلماء الحاكين عن قول رئيسهم- و هو الإمام عليه السلام- ملازمه عاده للقطع بفتوى الرئيس بحيث يستحيل انفكاكها عاده عنه، لأنّ إخبار جماعه كثيره عن قول رئيسهم أو شيخهم أو ملكهم مع كونهم مرءوسين له أو أصحابه أو أهل مملكته ملازم للقطع بقول ذلك الرئيس أو الشيخ أو الملك لمن يكون متعارفا و لا يكون وسواسيّا، فالملازمه و إن لم تكن عقليّه لكنّها عاديّه.

و لا يخفى أنّ هذا أيضا غير صحيح، لأنّ تلك الكبرى- و هى حصول القطع بقول الرئيس عاده من حكايه المرءوسين- و إن كانت مسلّمه إلّا أنّها فيما إذا كان المرءوسون ممّن أدركوا خدمه الرئيس و أخذوا الكلام عنه أو احتملنا ذلك، لما ذكرنا من كفايه الاحتمال فى هذا المقام، و أمّا فى مثل المقام ممّا لم يدركوا و لا نحتمل ذلك فى حقّهم، فلا يكون إخبارهم عن قوله حجّه، لأنّه يرجع إلى الإخبار عن أمر حدسىّ و قد ذكرنا أنّه لا يكون حجّه و لا يكون إخبارهم عن ذلك ملازما للقطع بقول رئيسهم.

و أمّا الملازمه الاتّفاقيّه: فهى ممّا لا يقبل الإنكار إلّا أنّها ممّا لا ينضبط، إذ قد يحصل القطع لأحد من فتوى عشره من العلماء و لا يحصل ذلك للآخر من مثلها بل من فتوى عشرين، فحصول القطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى

العلماء اتّفاقا ممّا لا يكون تحت قاعده، فنقل الإجماع ممّن قطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى جماعه لا يكون حجّه لغيره إلّا إذا أحرز الغير أنّ ما قطع بسببه برأى المعصوم عليه السلام يكون موجبا لقطعه أيضا و تكون الملازمه بينه و بين القطع ثابته عنده، و حيث إنّ إحراز ذلک من المدّعين للإجماع ممّا لا يمكن فلا يكون نقلهم الإجماع حجّه.

ثمّ إنّه بعد ما لم يمكن استكشاف رأى المعصوم عليه السلام من اتّفاق العلماء و إجماعهم فهل يمكن استكشاف حجّه معتبره من ذلک حتى يكون الإجماع حجّه من هذه الجهه أم لا؟

فنقول: تاره يكون فى المقام أصل أو قاعده أو عموم أو إطلاق يمكن اعتماد المجمعين على ذلک فى الحكم لكونه مسلّما عندهم، فلا يكون الاتّفاق حينئذ كاشفا عن وجود حجّه معتبره غيرها فى البين، إذ لعلّهم اعتمدوا فى ذلک الحكم على ذلک الأصل أو القاعده أو العموم، فإذا فرضنا عدم حجّيّه ذلک الأصل أو القاعده أو العموم عندنا، لا يكون الإجماع كاشفا عن دليل معتبر غيرها.

و أخرى لا يكون فى المقام دليل يحتمل اعتمادهم عليه، و حينئذ إن أحرزنا أنّ اتّفاق المجمعين ليس لأجل تبعيّه اللاحقين منهم لإجماع السابقين بل لأجل أنّ الجميع من السابقين و اللاحقين قد استندوا فى الفتوى على مدرک معتبر عندهم، لأنّ عدالتهم مانعه عن الفتوى بغير علم و إن لم نعلم ذلک المستند بعينه و إنّما نعلمه إجمالا، فيكون إجماعهم كاشفا قطعا بحسب العاده عن اعتبار ذلک المستند عندنا أيضا لو اطّلعنا عليه، فيكون حجّه، لاستحاله أن يكون فهم الجميع على خلاف فهمنا فى الدلاله على الحكم ليكشف كشفا قطعيّا عن اعتبار ذلک المستند و تماميّه دلالته إجمالا. و لكن إحراز ذلک فى

نهایه البعد، و لیست الإجماعات من هذا القبیل.

و أمّا إذا لم یحرز ذلک، بل یحتمل أنّ فتوی المتقـدّمین لأجل أصل أو قاعده و المتأخّرین قد اعتمدوا فی فتواهم علی إجماعهم علی حسب مبانیهم من قاعده اللطف و غیرها، فلا یکون الإجماع کاشفا عن دلیل معتبر عندنا، إذ لعلّ ما استند إلیه المتقدّمون لم یکن حجّه، و المفروض أنّ المتأخّرین لم یعتمدوا فی فتواهم إلّا علی إجماع السابقین، فلا یکون إجماع الجمیع کاشفا عن وجود الحجّه المعتبره.

و الظاهر أنّ الإجماعات المذکوره فی الکتب من هذا القبیل، و الشاهد علی ذلک أنّ السابقین علی الشیخ- قدّس سرّه- لم یکن الاستدلال متعارفا عندهم، و إنّما کانوا یذکرون الفتوی مجرّده، کما فی الرسائل العملیّه، و یظهر ذلک من ملاحظه کتبهم، فلعلّ مستند حکمهم ما ذکرنا، و اللاحقین له لم یذکروا فی مقام الاستدلال إلّا إجماعات السابقین، فیکون اتّکالهم علی إجماعهم لا علی مستندهم، و إلّا لـذکروا ذلک المستند فی مقام الاستدلال، و حینئذ تصیر الإجماعات- کما ذکرنا غیر کاشفه عن الدلیل المعتبر، فقد ظهر عدم حجّیّه نقل الإجماع، لعدم کشفه عن رأی المعصوم و لا عن وجود حجّه معتبره، و لکن مع ذلک مخالفه الإجماع فی غایه الإشکال، فلا بدّ فی موارده من التأمّل و التدبّر التامّ. هذا تمام الکلام فی الإجماع المنقول.

## فصل: فی حجّیّه الشهره.

فنقول: إنّ الشهره تاره تکون فی الروایه، و أخری فی الاستناد، و ثالثه فی الفتوی.

أمّا الشهره فی الروایه: فهی أن تکون روایه نقلها مشهوره متکرّره بین الرّواه بحیث نقلها کثیر منهم، و فی مقابلها الشاذّ النادر الّذی لم ینقله إلّا قلیل منهم.

و لا ریب أنّ هذه الشهره من المرجّحات فی مقام التعارض، کما تدلّ علیه مرفوعه زراره «خذ بما اشتهر بین أصحابک»(۱) أو مقبوله عمر بن حنظله(۲).

و أمّا الشهره فی الاستناد: فهی أن تکون روایه استند المشهور إلیها فی مقام الفتوی و عملوا بها، و فی مقابل ذلک إعراض المشهور عن روایه.

و لا ریب أنّ هذه الشهره توجب جبر ضعف سند الروایه لو کانت ضعیفه السند، کما أنّ إعراض المشهور یوجب ضعف الروایه الصحیحه، لما سیجی ء فی آخر بحث خبر الواحد من أنّ عمل المشهور بروایه- مع علمهم بضعفها- کاشف عن کونها محتفّه بقرینه أوجبت صیرورتها موثوقا بها عندهم، و إلّا

---

۱- غوالی اللئالی ۴: ۱۳۳- ۲۲۹، مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

۲- الکافی ۱: ۶۷- ۶۸- ۱۰، التهذیب ۶: ۳۰۱- ۳۰۳- ۸۴۵، الوسائل ۲۷: ۱۰۶- ۱۰۷، الباب ۹ صفات القاضی، الحدیث ۱.

لم یعملوا بها، کما أنّ إعراضهم عن روایه- مع علمهم بصحّه سندها- کاشف عن کونها ضعیفه عندهم بوجه لا نعلمه.

نعم، لا بدّ من علمهم بالضعف فی الأوّل و القوّه فی الثانی، لکونها بمرأی و مسمع منهم، و إلّا لا تکون جابره أو کاسره.

و أمّا الشهره الفتوائیّه: فهی أن تکون الفتوی بشی ء مشهوره بین العلماء من دون الاستناد إلی روایه، و قد اختلف فی حجّیّتها، فقیل بحجّیّتها لوجوه:

منها: إطلاق قوله علیه السلام فی مرفوعه زراره: «خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذّ النادر» و عموم التعلیل فی مقبوله ابن حنظله «فإنّ المجمع علیه لا ـ ریب فیه» فإنّ المراد هو الشهره لا ـ الإجماع بقرینه قوله: «ودع الشاذّ النادر» و إطلاق الأوّل و عموم الثانی یشمل الشهره الفتوائیه، فإنّ الصله معرّفه للموصول، فکأنّه قال: «خذ بالمشهور و المجمع علیه».

و قد أجاب الشیخ(۱)- قدّس سرّه- عنه أوّلا: بأنّ المراد من الشهره لیس هو الشهره الاصطلاحیّه، بل هی بمعناها اللغوی، و هو الظهور و الوضوح عند کلّ أحد بحیث لا ینکره، من قولنا: «شهر فلان سیفه» أی سلّ، بقرینه إدخاله علیه السلام المشهور فی «بیّن الرشد» و خلافه فی «المشکل» الّذی یردّ علمه إلیهم فی ذیل الحدیث، فالمراد بالمشهور هو الواضح الظاهر، و من الواضح أنّ الشهره فی الروایه حیث إنّها من الأمور الحسّیّه توجب فیها الظهور و الوضوح.

و أمّا الفتوی: فحیث إنّها مبتیّه علی الحدس و الاجتهاد لا تکون الشهره موجبه للظهور و لا لوضوح أنّها علی الرشد، لما ذکرنا من أنّه کلّما زاد الخبر فی الأمر الحسّی یوجب بعد الاحتمال حتی یصل إلی مرتبه القطع، بخلاف الإخبار

---

۱- انظر: فرائد الأصول: ۶۶.

عن الأـمر الحدسیّ، فإنّه لا یوجب ذلک، و یکون المشـهور و غیره فیه علی حـدّ سواء فی احتمال الخطأ، و علی هـذا فالروایه لا تشمل الشهره الفتوائیّه.

و ممّا یـدلّ علی عـدم الشـمول فرض الراوی أنّ کلیهما مشـهوران، و من الواضـح أنّه یسـتحیل فی الشـهره الفتوائیه، لأنّه إذا کان أحـدهما مشـهورا، فالآخر لا محاله یکون نادرا، و هـذا بخلاف الشـهره فی الروایه، فإنّ ذلک فیها ممکن بأن یکون الحدیثان قد نقلهما جمیع الرّواه، و لیس المراد بالشـهره فی الروایه أن تکون إحدی الروایتین ممّا نقله أکثر الرّواه و الروایه الأخری منقوله عن بقیّه الرّواه کما فی الفتوی حتی یمتنع تصوّر الشـهره فی الروایه أیضا، بل المراد أنّ کلّ من روی غیر المشهور فقد روی المشهور أیضا مع زیاده، فحینئذ یمکن تصوّر الشهره فیهما معا، بخلاف الفتوی، فالروایه لا تشمل الشهره الفتوائیّه.

و ثانیا: بأنّه کما تکون الصـله معرّفه للموصول کذلک تکون الجمله المتقدّمه فی الکلام معرّفه للمتأخّره، فلو قال أحد للمخاطب: «أیّ الرمّـانتین أحبّ إلیک؟» فقال فی الجواب: «ما یکون أکبر» فلا ریب أنّ هـذا الجواب لا یـدلّ علی أنّ کلّ ما هو أکبر یکون محبوبـا له، بـل یـدلّ علی محبوبیّه خصوص الأـکبر من الرمّـان، فالسؤال یکون معرّفا للأکبر الواقع فی الجواب، و المقام من هـذا القبیـل، فـإنّ قول السائـل: «یـأتی عنکم خبران» یـدلّ علی أنّ المراد بـالموصول فی قول الإمـام علیه السـلام: «خـذ بما اشـتهر بین أصـحابک» هو المشـهور من الخبرین لا من غیرهما، فلا إطلاق فی الجواب، و کـذلک فی التعلیل الوارد فی المقبوله، فلا عموم فیه أیضا.

هذا، و لا یخفی أنّ کلا الجوابین فی غایه المتانه.

و من الوجوه التی اسـتدلّوا بها علی حجّیّه الشـهره: أنّ حجّیّه خبر الواحـد إنّما تکون لکونه مفیدا للظنّ، فحیث إنّ الظنّ المسـتفاد من الشهره أقوی من

الظنّ الحاصل من الخبر، فتكون حجّه بطريق أولى.

و فيه أوّلا: أنّ ذلک إنّما يسلّم لو علمنا بأنّ الملاک فی حجّيّه الخبر هو إفادته الظنّ، فيستفاد منه حجّيّه كلّ ظنّ مساو معه أو أقوى، و أمّا إذا لم نعلم ذلک بل علمنا بأنّ ملاک الحجّيّه فيه ليس ذلک، إذ الخبر و إن كانت حجّيّته من باب الطريقيّه أو الموضوعيّه إلّا أنّه ليس المراد من الطريقيّه هو كونه مفيدا للظنّ، بل المراد أنّه لا تحدث بسبب قيامه على شی ء مصلحه فی المؤدّى فی قبال مصلحه الواقع، و إنّما أعطى الشارع صفه الطريقيّه للخبر لأجل كونه أغلب المطابقه للواقع لا بملاک الظنّ، فحينئذ إذا أحرز كون شی ء بمثابه الخبر فی غلبه المطابقه للواقع أو أقوى منه، فيؤخذ به، و لم يحرز ذلک فی الشهره، فلا يمكن إثبات حجّيّتها من دليل حجّيّه الخبر.

و ثانيا: كون الملاک لحجّيّه الخبر هو غلبه المطابقه للواقع أيضا غير معلوم، بل لعلّه شی ء آخر و لا ندری به، فلا بدّ من متابعه الدليل، إذ الأصل فی الظنّ- كما ذكرنا- عدم الحجّيّه، و لا بدّ فی الخروج عنه من ورود دليل، و حيث إنّ الدليل قام على حجّيّه الخبر، و لم يقم فی الشهره و لا يمكن استفاده حجّيّتها من الدليل الأوّل على حجّيّه الخبر، فلا بدّ من القول بعدم حجّيّتها.

و من الوجوه التی استدلّوا بها: استفاده ذلک من عموم التعليل الوارد فی آيه النبأ، و هو قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ(۱) فيستفاد منه أنّ كلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله لا بدّ من الأخذ به بلا تبيّن، و كما أنّ الشهره الاستناديّه تكون حجّه موجبه لجواز الأخذ بالروايه الضعيفه التی قامت الشهره على الاستناد إليها- لأنّ الأخذ بتلک الروايه مع

---

۱- الحجرات: ۶.

الشـهره لا يكون من إصابه القوم بجهاله فى شى ء، فتكون حجّه- كذلك الشهره الفتوائيّه توجب خروج الأخذ بتلك الفتوى عن إصابه القوم بالجهاله، فتكون موجبه لحجّيّه تلك الفتوى و عدم وجوب التبيّن فيها.

و فيه: أنّ معنى التمسّـك بعموم التعليـل إنّمـا هو إسـراء الحكم إلى كـلّ موضوع ثبتت فيه تلك العلّه و إن كان مخالفا لموضوع الحكم، و معنى تخصـيص الحكم بمورد التعليل إنّما هو تضيّق الحكم بموارد ثبوت العلّه و إن كان نفس الموضوع يشمل غيرها أيضا.

و كيف كـان فلاـ بـدّ فى موارد تعميم الحكم أو تخصـيصه من ثبوت العلّه حتى يترتّب عليهـا ذلـك الحكم، و ليس معنى العمل بعموم التعليـل هو إثبـات نقيض الحكم فى موارد عـدم العلّه، بـل يمكن أن يكون لـذلك الحكم علّه أخرى، فلو قـال: «لاـ تأكل الرمّان، لأنّه حامض» يكون مقتضى عموم التعليل هو المنع عن أكل كلّ حامض، و معنى تخصيص الحكم بموارد ثبوت العلّه أن يكون المحرّم خصوص الرمّان الحامض، فلا يشـمل الحلو منه، فعلى أيّ حال ليس معنى عموم التعليل هو عـدم ثبوت الحرمه فى غير الحامض، لعدم دلاله هذه القضـيّه على الانحصار، لإمكان أن تكون الحرمه فى غير الحامض مسـتنده إلى علّه أخرى، فحينئذ القدر المستفاد من عموم التعليل فى الآيه إنّما هو وجوب التبيّن و عدم جواز الأخذ قبله فى كلّ ما يكون إصابه قوم بجهاله، خبرا كان أو شهره أو غيرهما، و لا يستفاد منه عدم وجوب التبيّن و وجوب الأخذ بكلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله.

هذا، مضافا إلى أنّه لا وجه لقياس الشـهره الفتوائيّه بالشـهره الاسـتناديّه، إذ الشهره الاستناديّه بنفسها تبيّن و تحقيق فى مورد الخبر الضعيف، و هذا بخلاف الشهره الفتوائيّه، فإنّها ليست تبيّنا فى موارد الفتوى، فإذا كان هناك خبر ضعيف

و فتّشنا و رأينا أنّ المشهور استندوا إليه، يكون نفس استنادهم تبيّنا، لكونه إخبارا عن صدور ذلك الخبر، و حيث إنّه إخبار عن أمر حسّيّ تكون شهرتهم فی ذلک کإخبار جماعه کثیره موثوق بهم عن وقوع ذلک الأمر الحسّیّ و هو المخبر به، فلذا یوجب الوثوق و الاطمئنان بصدور ذلک الخبر، و یصیر صدوره واضحا و مبیّنا، و هذا بخلاف الشهره الفتوائیّه، فإنّه إذا حقّقنا و فتّشنا و رأینا أنّ المشهور أفتوا بذلک، فلیس إفتاؤهم تبیّنا و ظهورا عن تلک الفتوی، فإنّه أمر حدسیّ، فیکون کإخبار جماعه عن أمر حدسیّ، و هو لا- یوجب الاطمئنان بأنّ الفتوی هی الواقع حتی یکون ذلک تبیّنا و ظهورا عنه، إذ إخبار جماعه عن أمر حدسیّ لیس إلّا کإخبار واحد عنه فی عدم کونه موجبا للظهور.

## فصل: فی حجّیّه الخبر الواحد.

### اشاره

فنقول: إنّه من أهمّ المباحث الأصولیّه، إذ الأدلّه القطعیّه- کالخبر المتواتر و المحفوف بالقرینه القطعیّه و الإجماع و نحوها- فی غایه الندره، و لیست الخصوصیّات الواقعه فی العبادات و المعاملات- کوجوب السوره و الإقامه- ممّا نطقت بها تلک الأدلّه القطعیّه، فباب العلم بالأحکام منسد قطعا، و یبقی باب العلمیّ، فلو قلنا بعدم حجّیّه أخبار الآحاد یصیر باب العلمیّ أیضا منسدّا، فلا بدّ من الالتزام بوجوب العمل بالظنّ، بخلاف ما إذا قلنا بحجّیّه الأخبار، فإنّه حینئذ یصیر باب العلمیّ مفتوحا، و ینسدّ باب الانسداد، فهو من أهمّ المسائل الأصولیّه، و له ثمرات عملیّه، فلا وجه للإشکال فی کونها من المسائل الأصولیّه من جهه أنّ المسأله الأصولیّه هی ما یبحث فیها عن أحوال الأدلّه التی هی موضوع علم الأصول، و الخبر الحاکی عن السنّه لیس من الأدلّه الأربعه، فلا یکون البحث عنه بحثا عن أحوال الأدلّه.

و ذلک لأنّ کونه من المسائل الأصولیّه ممّا لا إشکال فیه، فلا بدّ من اتّخاذ الموضوع علی وجه ینطبق علیه أیضا، إذ الموضوع للعلم لیس إلّا ما ینتزع عن موضوعات مسائله، و کون هذا البحث من المسائل واضح، فلا بدّ من انتزاع أمر ینطبق علیه و جعله هو الموضوع، أو أن یفرض أوّلا الموضوع شیئا ثمّ تطبّق المسائل علیه، و یحکم بخروج بعض المسائل عن العلم، إذ لا بدّ من ردّ المتشابه إلی المحکم لا العکس، فإذا کان هذا البحث من المسائل قطعا، فلا بدّ من أخذ الموضوع علی وجه یصحّ انطباقه علیه أیضا.

و أمّا جعل الموضوع أوّلا ـ هو الأدلّه الأربعه و الإشكال فی كون هذا من المسائل الأصولیّه إنّما هو من قبیل ردّ المحكم إلی المتشابه، إذ لم تجعل الأدلّه الأربعه موضوعا للأصول فی آیه أو روایه، فالإشكال إنّما هو فی أخذ الأدلّه الأربعه موضوعا لا فی كون هذا البحث من المسائل، فعلی هذا لا ـ نحتاج إلی التكلّف للجواب- كما ارتكبه الشیخ قدّس سرّه- بأنّ العمل علی طبق الخبر یحتاج إلی جهات ثلاث:

إحداها: البحث عن صدور الخبر.

الثانیه: عن جهه صدوره من أنّه هل صدر تقیّه أو لبیان الحكم الواقعی؟

الثالثه: البحث عن دلالته.

و حیث إنّ البحث عن الدلاله قد مرّ فی بحث الظواهر، و البحث عن الجهه الثانیه غیر محتاج إلیه، لأجل بناء العقلاء علی حمل كلام كلّ متكلّم علی بیان مراده الجدّی، فیقع البحث فی الجهه الأولی فقط، و هو: أنّه هل السنّه تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فحینئذ یكون البحث عن أحواله بحثا عن أحوال السنّه، فتدخل فی المسائل الأصولیّه(۱).

و لا ـ یخفی عدم تمامیّه هذا الجواب، و ذلك لأنّ المراد إن كان الثبوت الواقعی الّذی هو مفاد «كان» التامّه، فهو علی قسمین، لأنّ الثبوت و الوجود علی قسمین: خارجی و ذهنی.

فإن كان المراد هو الخارجی، فهو واضح الفساد، لأنّ وجود السنّه خارجا معلول لعلّته، و لیست الخبر الحاكی، و هذا واضح.

و إن كان المراد هو الذهنی، فهو أیضا فاسد، لأنّ الخبر یحتمل الصدق

---

۱- فرائد الأصول: ۶۶- ۶۷.

و الکذب، فکیف یکون علّه للقطع بالنسبه لوجودها فی عالم النّفس و الذهن!؟

إذ لیس الکلام فی المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعیّه حتی یوجبا القطع، بل الکلام فی الخبر الواحد، و من الواضح أنّه یحتمل الکذب، فلا تثبت به السنّه فی عالم النّفس، و الظاهر أنّه لم یرد بالثبوت الثبوت الواقعی، بل الثبوت التعبّدی، و حینئذ یرد علیه:

أوّلاـ أنّ البحث عن الثبوت- الّذی مرجعه إلی أنّه هل خبر الواحد کالسنّه عند الشارع؟ و هل یکون منزّلا منزلتها فی وجوب العمل؟- بحث عن أحوال الخبر الحاکی و عن عوارضه، و لا یکون بحثا عن السنّه.

و ثانیا: أنّ الملاک فی المسائل ما یبحث عنه فی العلم مطابقه، لا ما یبحث عنه التزاما، و المبحوث عنه فی الأصول مطابقه لیس هو حجّیّه السنّه، بل حجّیّه الخبر. هذا.

و قد أجاب عن الإشکال بعض(۱) المحقّقین: بأنّه فی کلّ تنزیل لا بدّ من منزّل و منزّل علیه و جهه التنزیل، و المنزّل فی المقام هو الخبر الواحد، و المنزّل علیه هو السنّه، و جهه التنزیل هی الحجّیّه، و حینئذ کما یمکن أن یقال فی التنزیل: هل نزّل الخبر منزله السنّه فی تلک؟ کذلک یمکن أن یقال: هل السنّه منزّل منزلتها شی ء فی الحجّیّه و هو الخبر، أم لا؟ کما أنّه فی قولنا: «زید کالأسد» یمکن أن یقال: زید شبّه بالأسد فی الشجاعه، و یمکن أن یقال: الأسد شبّه به زید فی الشجاعه، و حینئذ فالبحث علی النحو الأوّل و إن لم یکن من المسائل، لکونه بحثا عن أحوال الخبر، إلّا أنّه علی النحو الثانی بحث عن أحوال السنّه، فیکون من المسائل.

---

۱- نهایه الدرایه ۱: ۳۷ و ۲: ۱۹۹- ۲۰۰.

و لا يخفى ما فيه.

أمّا أوّلا: فلأنّ جهه البحث فى المقام ليست هى أنّ السنّه هل نزّل منزلتها شى ء أم لا؟ بل جهه البحث إنّما هى أنّ الخبر هل هو حجّه و منزّل منزله السنّه أم لا؟ فيكون البحث عن أحوال الخبر لا السنّه.

و ثانيا: قد ذكرنا فى أوّل بحث الظنّ أنّ الشارع لم ينزّل شيئا منزله شى ء، لا ـ المؤدّى منزله الواقع، و لا ـ الظنّ منزله القطع، و المجعول فى باب الأمارات ليس هو التنزيل لا ـ فى المؤدّى و لا ـ فى نفس الظنّ، و إنّما المجعول فيها هو اعتبار الطريقيّه للظنّ، فالتنزيل فيها أمر لا واقع له، هذا.

ثمّ إنّه اختلف فى حجّيّه الخبر الواحد و عدمها، فذهب السيّد و القاضى و ابن زهره و ابن إدريس و الطبرسى إلى عدم الحجّيّه(۱)، بل ادّعى بعضهم الإجماع و ضروره المذهب على عدمها، نظير القياس، و ذهب المشهور إلى حجّيّته.

**و استدلّ المانعون بوجوه:**

**منها: الإجماع.**

و لا يخفى أنّه موهون أوّلا: بقيام الشهره القطعيّه على خلافه.

و ثانيا: أنّ المحصّل منه غير حاصل، و المنقول منه لا يكون حجّه فى المقام و لو كان حجّه فى غيره، و ذلك لأنّ حجّيّه الإجماع متوقّفه على حجّيّه الخبر الواحد، إذ لو لم نقل بحجّيّه الخبر عن حسّ فعدم حجّيّته إذا كان عن حدس بطريق أولى، و أمّا لو قلنا بحجّيّه الخبر، فإن قلنا بشمول دليلها للخبر الحدسى أيضا، يكون موجبا لحجّيّه الإجماع المنقول، فحينئذ حجّيّه الإجماع

---

۱- الذريعه إلى أصول الشريعه ۲: ۵۲۸، المهذّب ۲: ۵۹۸، الغنيه( ضمن الجوامع الفقهيه): ۴۷۵، السرائر ۱: ۴۷، مجمع البيان ۹: ۱۹۹ فى تفسير آيه النبأ.

تتوقّف على حجّيّه الخبر فكيف يمكن أن يستدلّ على عدم حجّيّته بالإجماع!؟

**و منها: الأخبار الكثيره بل المتواتره إجمالا**

- بمعنى القطع بصدور بعضها- الدالّه على أنّ الخبر إذا كان مخالفا للكتاب أو السنّه، أو لم يعلم عليه شاهد من كتاب اللّه تعالى، أو لم يعلم أنّه قولهم، أو لم يكن موافقا للقرآن أو غير ذلك، لا بدّ من ردّه و ضربه على الجدار، أو أنّه زخرف، أو لم أقله(۱)، و غير ذلك من التعبيرات، و من الواضح أنّ أكثر أخبار الآحاد من هذا القبيل، لأنّها مخالفه لعموم أو إطلاق أو غير ذلك من القرآن، فلا تكون حجّه أصلا.

و جوابه: أنّ هذه الأخبار الكثيره و إن كانت دالّه على عدم حجّيّه أخبار الآحاد إلّا أنّها معارضه بالأخبار الكثيره الأخر الدالّه على حجّيّتها، و هذه الأخبار أيضا مقطوعه الصدور إجمالا، كما في قوله: أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم ديني(۲)؟ و قوله عليه السلام: ما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان»(۳) و قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»(۴) و غير ذلك من الأخبار الكثيره.

و حينئذ لا- بدّ في مقام الجمع من حمل الأخبار المانعه على أحد أمور على سبيل منع الخلوّ، و ليس المراد حمل الجميع على أحد هذه الأمور، بل المراد حمل كلّ طائفه منها على أحد هذه الأمور:

---

۱- الكافي ۱: ۶۹- ۳- ۵، المحاسن: ۲۲۰- ۲۲۱- ۱۲۸ و ۱۳۰، الوسائل ۲۷: ۱۱۰ و ۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ۱۲- ۱۵.

۲- اختيار معرفه الرّجال: ۴۹۰- ۹۳۵، الوسائل ۲۷: ۱۴۷، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۳.

۳- الكافي ۱: ۳۳۰- ۱، الوسائل ۲۷: ۱۳۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴.

۴- اختيار معرفه الرّجال: ۵۳۵- ۵۳۶- ۱۰۲۰، الوسائل ۲۷: ۱۴۹- ۱۵۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۰.

منها: أنّ المراد فی الأخبار المانعه هو الأخبار المخالفه للقرآن بنحو التباین.

و دعوی: أنّه لیس المراد من المخالفه هذا النحو من المخالفه، إذ لم یصدر عن المخالفین الأخبار المخالفه بهذا النحو، إذ لو کان صدر عنهم هذا النحو من الأخبار، فلا یصدّقهم أحد فی ذلک، ممنوعه: بأنّها إنّها تصحّ لو کان صدورها بطریق النقل عن الأئمّه، و أمّا لو کان من قبیل الدسّ فی الکتب- کما یشهد به ما عن مولانا الصادق علیه السلام: «إنّ فلانا(۱) دسّ فی کتب أصحاب أبی أحادیث»(۲)- فلا مانع من صدورها عنهم بهذا النحو.

و یشهد بهذا الجمع: صدور الأخبار المخالفه لإطلاق آیه أو عمومها فی کثیر من أبواب الفقه قطعا، کقوله علیه السلام: «لا ربا بین الوالد و الولد»(۳) المخالف لظاهر قوله تعالی: حَرَّمَ الرِّبا(۴) و قوله علیه السلام: «نهی النبی صلّی اللّه علیه و آله عن بیع الغرر»(۵) المخالف لظاهر أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ(۶) و نحوها، فلیس المراد من قوله علیه السلام: «لم أقله» أو «زخرف» أو غیر ذلک هذا النحو من المخالفه، و إلّا لانسدّ باب العمل بالأحکام، و یوجب تأسیس دین جدید، إذ الأخبار المتواتره و المحفوفه بالقرائن القطعیّه فی غایه القلّه، بل یمکن أن یقال: إنّ هذا النحو من

---

۱- یعنی المغیره بن سعید.

۲- اختیار معرفه الرّجال: ۲۲۴- ۴۰۱، و عنه فی البحار ۲: ۲۴۹- ۲۵۰- ۶۲.

۳- الکافی ۵: ۱۴۷ - ۱ و ۳، الفقیه ۳: ۱۷۶ - ۷۹۱، التهذیب ۷: ۱۸ - ۷۶، الوسائل ۱۸: ۱۳۵ - ۱۳۶، الباب ۷ من أبواب الرّبا، الحدیث ۱ و ۳.

۴- البقره: ۲۷۵.

۵- عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۴۵- ۴۶- ۱۶۸، و عنه فی البحار ۷۰: ۳۰۴- ۱۹. مصنّف عبد الرزاق ۸: ۱۰۹- ۱۴۵۰۷ و ۱۴۵۰۸، سنن البیهقی ۵: ۳۳۸، مسند أحمد ۱: ۴۹۷- ۲۷۴۷.

۶- البقره: ۲۷۵.

المخالفه لیس مخالفه أصلا.

و القول بالتخصیص فی الأخبار المانعه عن العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفه مناف لسیاق تلک الأخبار، لعدم قبولها التخصیص، مع أنّه موجب لتخصیص الأکثر.

الوجه الثانی من وجوه الجمع هو: أن تحمل الأخبار المانعه علی المنع عن العمل بها فی أصول الدین، و ذلک لأنّ الکذّابین کانوا فی زمن الصادقین علیهما السلام کثیرا ما یکذبون علیهما فی باب أصول الدین فی مثل مسائل الجبر و التفویض و الغلوّ و غیرها، فلذا منعوا عن العمل بأخبار الآحاد فی باب أصول الدین حیث إنّ المعتبر فیه العلم، و هذه الأخبار ممّا یحتمل فیه الصدق و الکذب، و قد نقل عن أهل التاریخ أنّ الأخبار کانت مشحونه بأمثال هذه الأخبار، لکنّ الکتب المعتبره الموجوده عندنا- کالکتب الأربعه و غیرها- مهذّبه عن أمثالها، فعلی هذا تخرج الأخبار المانعه عن محلّ الکلام، لأنّ الکلام فی فروع الدین لا فی الأصول.

الوجه الثالث من وجوه الجمع: أن تحمل تلک الأخبار علی صوره المعارضه بین الخبرین، فإنّ من المرجّحات أن یؤخذ بما هو موافق للکتاب و السنّه، و یطرح غیر الموافق، و یشهد بهذا الجمع الأخبار الوارده فی باب التعارض، فإنّها تدلّ علی حجّیّه الخبر المخالف أیضا مع قطع النّظر عن المعارضه، بل تدلّ علی حجّیّته حتی مع المعارضه أیضا حیث إنّ الراوی بعد ما فرض تعارض الروایتین، فأجاب علیه السلام بأنّه «خذ بما اشتهر» ثمّ بعد ذلک قال الراوی: إنّ کلیهما مشهوران مأثوران عنکم، فأجاب علیه السلام بأخذ ما رواه الأعدل و الأفقه و غیر ذلک، ثمّ بعد فرض التساوی فی جمیع ذلک أجاب علیه السلام بالأخذ

بما وافق الکتاب و السنّه(۱)، و من الواضح أنّها تدلّ علی أنّها فی فرض التعارض یجب أوّلا الأخذ بالمشهور، سواء کان موافقا للکتاب و السنّه أو مخالفا لهما، ثمّ بعد ذلک الأخذ بما کان راویه أعدل أو غیر ذلک، سواء کان موافقا للکتاب و السنّه أم لا، و بعد ذلک تصل النوبه إلی الأخذ بالموافق لهما و طرح المخالف، فالمخالف للکتاب من الخبرین المتعارضین قبل وصول العلاج إلی الموافقه و المخالفه یکون حجّه بحکم هذا الخبر إذا کانت روایته مشهوره أو راویه أعدل، نعم بعد وصول النوبه إلی ذلک لا بدّ من الأخذ بالموافق دون المخالف، فالأخبار المانعه عن العمل بالمخالف أو غیر الموافق لهما إنّما تحمل علی صوره التعارض، کما ذکرنا، فلا تدلّ علی عدم الحجّیّه حتی فی فرض عدم التعارض أو فی بعض فروض المعارضه.

و من الوجوه: الّذی یجری فی أکثر تلک الأخبار، و هو: الجمع بینهما دلاله، فإنّه لو تنزّلنا عن جمیع تلک الوجوه، فنقول: إنّ الأخبار المانعه بعموماتها تدلّ علی المنع عن العمل بالأخبار مطلقا، کان راویها ثقه أو غیر ثقه، و أمّا الأخبار المجوّزه فتدلّ علی حجّیّه خصوص خبر الثقه، فهی أخصّ، فتخصّص الأخبار المانعه بما إذا لم یکن الراوی ثقه، و هذا أحسن الوجوه و یجری فی أغلب الأخبار.

و توهّم أنّ الأخبار المجوّزه أیضا أعمّ، لشمولها لما کان له شاهد من الکتاب أو لم یکن، فهی أعمّ من هذه الجهه من الأخبار المانعه، مدفوع: بأنّ الموافق یجب العمل به لکن لا من جهه هذا الخبر، بل من جهه موافقته للکتاب، فما تشمله تلک الأخبار لیس إلّا خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبه

---

۱- غوالی اللئالی ۴: ۱۳۳- ۲۲۹، مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

عموم مطلق، و لا بدّ من تخصيص الأخبار المانعه بالأخبار المجوّزه، كما لا يخفى، فلا بدّ فى مقام الجمع بين الأخبار المانعه و المجوّزه من حمل المانعه على أحد هذه المحامل على سبيل منع الخلوّ، كما ذكرنا.

**و استدلّ لعدم حجّيّه خبر الواحد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و العمل بالظنّ.**

و الجواب عنها أوّلا: أنّ مقتضى حكومه أدلّه حجّيّه خبر الواحد على الآيات هو: خروج العمل به عن كونه عملا بغير علم موضوعا، لأنّ الشارع بمقتضى تلك الأدلّه اعتبر الخبر الواحد علما، فيكون خارجا عنه موضوعا، و لا تشمله الآيات و إن كان لو لا التعبّد تشمله تلك الآيات، كما فى البيّنه و اليد بعينهما.

و ثانيا: أنّه لو سلّم عدم حكومتها عليها، فنقول: إنّ تلك الآيات عامّه من وجهين، و تلك الأخبار خاصّه، فتخصّص الآيات بتلك الأدلّه، و ذلك لأنّ الآيات كما تشمل الخبر الواحد كذلك تشمل غيره من الظنون، و كذلك تشمل خبر الثقه و غير الثقه، فيخصّص الكتاب بالأدلّه الوارده فى حجّيّه الخبر.

و ثالثا: لو تنزّلنا عن ذلك أيضا، فنقول: إنّ الآيات تشمل أصول الدين و فروعه، فيخصّصها الأخبار بأصول الدين.

ثمّ إنّه ذكر شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّ للخبر الواحد اصطلاحين:

أحدهما: ما نحن فيه، و هو فى مقابل المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيّه.

الثاني: الخبر الضعيف(۱).

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۱۰۳.

و لا يبعد أن يكون معقد الإجماع الّذى ادّعاه السيّد- قدّس سرّه- و غيره على عدم حجّيّه الخبر الواحد هو المعنى الثانى، و إلّا فلم يعهد من واحد عدم العمل بأخبار الآحاد إذا كانت موثوقا بها، فدعواهم الإجماع على عدم الحجّيّه لا تنافى عملهم بالأخبار، لأنّ معقد الإجماع هو المعنى الثانى، و المعمول به هو الخبر بالمعنى الأوّل، و حينئذ يرتفع النزاع من البين.

و الشاهد على ذلك أنّ الشيخ قدّس سرّه- الّذى ادّعى الإجماع على حجّيّه خبر الواحد(۱)- كثيرا ما يقول فى كتاب الاستبصار فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بخبر: إنّما لم نعمل به، لأنّه خبر واحد(۲). و المراد هو المعنى الثانى، و إلّا فخبر الموثوق به أو العادل تكون حجّيّته عنده مسلّمه، فدعواهم الإجماع على عدم العمل محموله على ما ذكرنا، فلا منافاه بينها و بين عملهم بالأخبار.

**و ما استدلّ [به] المثبتون وجوه:**

**أحدها: مفهوم آيه النبأ، و هو من وجوه:**

**اشاره**

أحدها: مفهوم آيه النبأ(۳)، و هو من وجوه:

**أحدها: التمسّک بمفهوم الوصف،**

و هو الفاسق، فإنّ مفهومه يدلّ على حجّيّه خبر غير الفاسق، حيث إنّ المنطوق يدلّ على وجوب التبيّن إذا كان الجائى بالخبر فاسقا، و معلوم أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقى، بمعنى أنّه يجب التبيّن عند مجى ء الفاسق بنبإ إذا أريد أن يعمل بخبره، و إلّا فمع عدم إراده العمل لا يجب التبيّن، فإذا أخبر الفاسق بقيام زيد مثلا، فمن جهه عدم ربطه بالعمل لا يجب تبيّنه.

و ممّا يدلّ على أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقى- بمعنى أنّه

---

۱- عدّه الأصول: ۴۷.

۲- انظر على سبيل المثال: الاستبصار ۱: ۳۶ ذيل الحديث ۹۶.

۳- الحجرات: ۶.

یجب التـبیّن عنـد مجی ء الفـاسق بنبـإ إذا أریـد أن یعمـل بخبره- هو التعلیـل الوارد فی الآـیه، و هو قوله تعـالی: أَنْ تُصِ یبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ(۱) إذ من المعلوم أنّ ترک التبیّن مع عـدم العمـل لاـ یوجب إصابه القوم بجهاله، بل الموجب لتلک إنّما هو العمل بخبره من دون تبیّن، فـالمنطوق یـدلّ علی أنّ العمـل بخبر الفاسق مشـروط بالتبیّن قبله، و هـذا یـدلّ بمفهومه علی أنّ الجائی بالخبر إذا کان عادلا لا یجب التبیّن عند إراده العمل بخبره، بل یجوز من دون تبیّن.

و جوابه: أنّ مفهوم الوصف لاـ یکون حجّه، کمـا ذکرنا فی محلّه، سیّما إذا لم یکن معتمـدا علی الموصوف، کما فی الآیه، فإنّه حینئـذ یلحق باللقب، فإنّ الأوصاف إذا أخذت فی موضوع حکم، لا تدلّ علی انتفاء ذلک الحکم عند انتفائها، سواء کانت تلک الأوصاف من الأوصاف الـذاتیّه، کما فی الجوامـد، أو العرضـیّه، کما فی المشـتقّات، فلا فرق فی عـدم الـدلاله علی المفهوم بین قولنا:

«أکرم زیدا» أو «أکرم عالما».

**ثانیها: ما ذکره الشیخ- قدّس سرّه- من أنّ التعلیل بأمر عرضیّ عند وجود علّه ذاتیّه أمر قبیح عند العقلاء،**

## اشاره

فإذا کان هناک وصـفان: أحدهما ذاتیّ و الآخر عرضیّ و کان الوصف الذاتیّ علّه لثبوت حکم، فلا یجوز أن یعلّل ذلک الحکم بذلک الوصف العرضـی، عند وجود ذلک الوصف الذاتیّ، لأنّه قبیح عند العقلاء، فلا یجوز أن یقال: «اجتنب عن الدم لأنّه لاقی نجسا» لأنّ کونه دما من الأوصاف الـذاتیّه للدم و المفروض أنّه علّه لوجوب الاجتناب لکونه من النجاسات العینیّه، فلا یجوز معه التعلیل لوجوب الاجتناب بملاقاه النجس، التی هی من الأوصاف العرضیّه، بل لا بدّ من التعلیل بتلک الصفه الذاتیّه،

---

۱- الحجرات: ۶.

و الموجود فی خبر الفاسق جهتان: إحداهما: ذاتیّه، و هی کونه خبر واحد، و الثانیه: عرضیّه، و هی کون مخبره فاسقا، فإذا کانت علّه وجوب التبیّن فی خبر الفاسق هی کونه خبر واحد، فلا یجوز التعلیل لذلک بکون مخبره فاسقا، لأنّ الفسق جهه عرضیّه للخبر، فلا یمکن التعلیل بها لوجوب التبیّن مع أنّ له علّه ذاتیّه، و هی کون الخبر خبرا واحدا، فحیث علّل فی الآیه لوجوب التبیّن بالفسق فیفهم من ذلک أنّ العلّه لوجوبه إنّما هی الفسق لا الجهه الذاتیّه، فعلی هذا إذا کان المخبر عادلا، وجب قبول خبره بلا تبیّن(۱).

و أشکل علیه بعض الأعاظم بأنّ الموجود فی خبر الفاسق و إن کان جهتین إلّا أنّ کون إحداهما ذاتیّه و الأخری عرضیّه ممنوع، بل کلتاهما جهه عرضیّه، فلیس المقام من اجتماع جهتین حتی یقال بأنّ التعلیل بالجهه العرضیّه مع وجود الجهه الذاتیّه یدلّ علی أنّها العلّه لا الجهه الذاتیّه.

و الجواب عنه: أنّ المراد بالذاتی فی کلام الشیخ- قدّس سرّه- لیس هو الذاتیّ فی باب الکلّیّات الخمس قطعا، لأنّه عباره عن الجنس و الفصل فی مقابل العرضیّ، و هو العرض العامّ و الخاصّ، بل المراد هو الذاتیّ فی باب البرهان، الّذی هو عباره عن العرض اللازم الّذی لا یحتاج فی حمله علی الذات إلی تصوّر أمر وراء تصوّر نفس الذات، بل یحمل علیه عند وضع نفس الذات بلا احتیاج إلی تصوّر أمر زائد علی تصوّر مقام ذاته، کالزوجیّه للأربعه، و کالإمکان للذوات الممکنه، و فی مقابله العرض الّذی یحتاج إلی ذلک، کالعلم و العداله للإنسان، و من الواضح أنّ کون الخبر خبر واحد ذاتیّ بهذا المعنی،

---

۱- فرائد الأصول: ۷۱.

و ذلک لأنّه لیس المراد بالواحد هو الواحد فی مقابل المتعدّد حتی یقال بأنّه وصف عرضیّ، کالفسق، بل المراد هو کونه غیر مفید للقطع فی قبال المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعیّه، فإنّهما یفیدان القطع، فالخبر الواحد هو الّذی لا یفید القطع و کونه ممّا یحتمل الصدق و الکذب فی قبال ما لا یحتمل ذلک، بل یکون مفیدا للقطع، و من المعلوم أنّ کون الخبر ممّا یحتمل الصدق و الکذب من اللوازم الذاتیّه، و لا یحتاج فی حمله علیه إلی تصوّر أمر زائد علی تصوّر نفس الخبر.

هذا، و قد أشکل علیه ثانیا بأنّ الموضوع لوجوب التبیّن لیس ذات الخبر مطلقا، أی سواء قلنا بالحجّیه أم لا، و ذلک لأنّ القائل بالحجّیه یقول بأنّ وجوب التبیّن إنّما هو فی الخبر المضاف إلی الفاسق، فقد أخذ فی الموضوع جهه الفسق، فموضوع الحجّیه إنّما هو الخبر المضاف إلی العادل، و القائل بعدم الحجّیه لا یقول بعدم حجّیه ذات الخبر، بل یقول بعدم حجّیه الخبر المضاف إلی شخص عادلا ـ کان أو فاسقا، الجامع بین خبر العادل و الفاسق، فالموضوع علی أیّ حال قد أخذ فیه جهه عرضیّه، و هی الإضافه إلی العادل، أو الإضافه إلی شخص ما و لیس هو ذات الخبر مطلقا، فلیس هذا من موارد التعلیل بجهه عرضیّه مع وجود الجهه الذاتیّه حتی یقال بأنّه قبیح، فتکون العلّه هی تلک الجهه العرضیّه، بل الموضوع علی أیّ حال قد أخذ فیه جهه عرضیّه.

و الجواب عن هذا الإشکال: أنّه لیس المراد من کون الموضوع ذات الخبر الواحد هو الطبیعه المهمله التی هی موضوع لها أسماء الأجناس، إذ الموضوع للحکم لا ـ یمکن أن یکون طبیعه مهمله، إذ کما ذکرنا سابقا أنّ الإهمال فی موضوع حکم الحاکم غیر معقول بأن لا یدری أنّ موضوع حکمه ما ذا؟ و أنّه أخذ بشرط شی ء أو لا بشرط، فالمراد بکون الموضوع هو ذات الخبر

لیس هو طبیعه الخبر مهمله حتی یقال بأنّه علی کلا القولین لیس الموضوع ذات الخبر، بل الموضوع فی المقام کسائر المقامات قد أخذ طبیعه مطلقه، و هی الطبیعه الملغاه عنها جمیع الخصوصیّات، الساریه فی جمیع تلک الخصوصیّات، الجامعه بین جمیعها، و کما أنّ الموضوع لقوله تعالی: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ(۱) لیس هو طبیعه البیع مهمله، بل هو طبیعه البیع مطلقا بمعنی کونها ساریه فی جمیع أفراده، سواء کانت الصیغه فیه عربیّه أو غیرها، مقدّما إیجابه علی القبول أو مؤخّرا، بالغا موجبه أو غیر بالغ و هکذا، کذلک فی المقام یکون الموضوع هو ذات الخبر الواحد مطلقا، أی ملغاه عنها جمیع الخصوصیّات، ساریه فی ضمن خبر العادل و الفاسق و الکبیر و الصغیر و الحرّ و العبد و غیرهم، فعلی هذا، الاستدلال تامّ من هذه الجهه أیضا لا یرد علیه هذا الإشکال.

**نعم یبقی شی ء آخر،**

و هو: أنّه حینئذ تثبت حجّیّه الخبر الّذی لا یکون الجائی به فاسقا مطلقا، عادلا کان أو غیر عادل، فعلی القول بثبوت الواسطه تثبت حجّیّه خبر من لا یکون عادلا و لا فاسقا، کالصغیر و المجنون و أمثالهما، مع أنّه لم یلتزم به أحد.

و لکن لا یخفی أنّ هذا الإشکال مشترک الورود حتی عند من یقول بدلاله الآیه علی حجّیّه خبر العادل بمفهوم الشرط أیضا، فإنّ مفهومها أنّه إن لم یجئ الفاسق بالخبر- سواء کان الجائی به عادلا أو غیره- لا یجب التبیّن.

فالحقّ أن یقال: إنّ اعتبار العداله إنّما ثبت بدلیل خارجی، و لو لم یکن فی المقام إلّا الآیه، لکان الأمر کما ذکر.

نعم، یرد علی الاستدلال إشکال آخر، و هو أنّ هذا التقریب الّذی ذکرتم

---

۱- البقره: ۲۷۵.

فی دلاله الآیه علی المفهوم لیس إلّا تقریب دلاله الوصف علی المفهوم بعینه، و لیس المقام من باب التعلیل بجهه عرضیّه مع وجود الجهه الذاتیّه، لأنّه لیس من التعلیل فی شی ء، بل إنّما یصحّ ذلک فی مثل «اجتنب عن الدم لملاقاته النجاسه» و المقام من باب أخذ الوصف فی موضوع الحکم، و من المعلوم أنّه لا یدلّ علی نفی ذلک الحکم عند عدم الوصف.

نعم، لا بدّ و أن لا یکون (۱) هذا الأخذ بلا فائده، و لکن لا تنحصر الفائده فی المفهوم، بل یمکن أن تکون الفائده هو الإشعار بفسق الولید الّذی نزلت الآیه فی شأنه.

**الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو: التمسّک بمفهوم الشرط.**

**اشاره**

و تقریبه: أنّ الآیه بمنطوقها تدلّ علی أنّ النبأ لو کان الجائی به فاسقا یجب تبیّنه، فهو ممّا یدلّ علی أنّه لو لم یکن الجائی به فاسقا لا یجب التبیّن، فیدلّ علی حجّیّه الخبر العادل.

لا یقال: إنّ هذا المفهوم یدلّ علی حجّیّه خبر الواسطه، کالصغیره و المجنون.

لأنّا نقول: إنّ المقیّد بالعداله قد علم من دلیل خارجی لا من الآیه، کما ذکرنا سابقا.

**هذا و قد أشکل علی الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه**

**اشاره**

لا یهمّنا التعرّض لجمیعها، لأنّ اندفاع أکثرها فی غایه الوضوح، و إنّما المهمّ منها ثلاثه:

---

۱- أقول: وجوب التبیّن مقیّد فی مقام الإثبات بالفسق، و کلّ قید ظاهر فی کونه احترازیّا، فلا بدّ من حفظ هذا الظهور إلی أن یثبت المانع، و هو مفقود فی المقام، و الإشعار بفسق الولید و إن کان ممکنا إلّا أنّه لیس ممّا لا یجتمع مع التقیید و التعلیق، فلا یکون مانعا عن الظهور، فالأولی الجمع بینهما، فلا یرد هذا الإشکال علی الشیخ قدّس سرّه. (م).

**الأوّل: ما ذكره الشيخ – قدّس سرّه – من أنّ الشرطيّه ليس لها مفهوم،**

**اشاره**

لأنّها سيقت لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ مفهوم قوله تعالى: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ(۱) إنّما هو: إن لم يجئكم فاسق، و من المعلوم أنّ عدم وجوب التبيّن حينئذ ليس إلّا من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع، و ليس المفهوم للآيه حجّيه خبر العادل، فهو خارج عن المفهوم و المنطوق جميعا، نظير قولنا: «إن رزقت ولدا فاختنه»(۲).

**و قد أجاب عن هذا الإشكال فى الكفايه:**

**اشاره**

بأنّ الشرطيّه ليست لبيان تحقّق الموضوع، بل إنّما سيقت لبيان المفهوم، و ذلك لأنّ الموضوع فى القضيّه ليس هو مجى ء الفاسق، بل الموضوع إنّما هو النبأ، و يكون مجى ء الفاسق به شرطا لا جزءا محقّقا للموضوع، فيكون المنطوق أنّ النبأ إذا كان الجائى به فاسقا يجب التبيّن فيه، و هذا بمفهومه يدلّ على أنّ النبأ الّذى لا يكون الجائى به فاسقا لا يجب التبيّن فيه(۳).

**و توضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدّمات ثلاث:**

**الأولى:**

كون القضيّه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يتوقّف- كما ذكرنا فى باب المفاهيم- على رجوع القيد فيها إلى الحكم لا إلى الموضوع و لا إلى المتعلّق، إذ من الواضح أنّه لو رجع إلى الموضوع أو المتعلّق، يوجب تقيّد الموضوع أو المتعلّق و تخصيصه بحصّه خاصه منها، فيدخل فى باب مفهوم الوصف، و من الواضح أنّ إثبات حكم لموضوع أو لمتعلّق خاصّ لا يدلّ على انتفائه عن غير تلك الحصّه، فحينئذ إذا رجع القيد إلى الحكم، يصير موجبا

---

۱- الحجرات: ۶.

۲- فرائد الأصول: ۷۲.

۳- كفايه الأصول: ۳۴۰.

لانتفائه عند انتفاء قيده، فيستفاد منه المفهوم، هذا بحسب الثبوت.

أمّا فى مقام الإثبات: فلا إشكال فى أنّ الظاهر- بحسب المتفاهم العرفى- فى الجمله الشرطيّه إنّما هو رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلّق، و لذا ذكر أهل المنطق و النحو أنّ مفاد الجمله الشرطيّه إنّما هو إثبات حكم على تقدير ثبوت شى ء آخر، فالتعليق بين الجملتين، لا بين الحكم و مفرد مقيّد.

فتحصّل: أنّ ظهور الجمله الشرطيه فى رجوع القيد إلى الحكم، و كونها ذات مفهوم.

**المقدّمه الثانيه:**

أنّ كون القضيّه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يكون فيما إذا كان تعليق الحكم فى الجزاء على القيد المذكور فى الشرط تعليقا مولويّا، فإنّه حينئذ يدلّ على أنّ المولى لم يحكم بذلك الحكم مع عدم وجود ذلك القيد، كما إذا قيل: «إذا أكرمك زيد فأكرمه» و أمّا إذا لم يكن التعليق مولويّا بل كان عقليّا، كما فى «إن رزقت ولدا فاختنه» فلا تدلّ على المفهوم، لأنّ الشرط لا يكون مسوقا لبيان المفهوم، بل إنّما سيق لبيان تحقّق الموضوع، و حينئذ يكون انتفاء الحكم مع عدم وجود الشرط من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا من جهه المفهوم، ففى تلك القضيّه يكون ختان ولد الغير أجنبيّا عن تلك القضيّه مفهوما و منطوقا.

نعم، إن قال: «إن رزقت ولدا فاختن ولد الغير» فهذا الشرط ليس مسوقا لبيان تحقّق الموضوع، لعدم توقّف ختان ولد الغير على ارتزاق الولد عقلا، فلذا يدلّ على المفهوم.

و بالجمله، الفرق بين القضيّه التى سيقت لبيان المفهوم أو لبيان تحقّق الموضوع إنّما هو كون التوقّف مولويّا أو عقليّا.

**المقدّمه الثالثه:**

أنّ المذكور فى الشرط إذا كان قيدين يكون تعليق

الحكم فی الجزاء علی أحدهما عقليّا و علی الآخر مولويّا، فالمفهوم إنّما يكون بالنسبه إلی القيد الّذی يكون تعليق الجزاء عليه مولويّا دون القيد الآخر. فإن قال: «إن رزقت ولدا يوم الجمعه فاختنه» تكون القضيّه بالنسبه إلی يوم الجمعه ذات مفهوم، و هذا الّذی ذكرنا لا- يفرق الحال فيه بين تقدّم كلّ واحد منهما و تأخّره، فالقضيّه تكون بالنسبه إلی القيود- التی لا تكون مقوّمه للموضوع بل أخذها من ناحيه المولی- ذات مفهوم.

فبعد ذلك نقول: إنّ الآيه الشريفه قد أخذ فيها قيدان: أحدهما: وجود النبأ. الثانی: كون الجائی به فاسقا، و من المعلوم أنّ تعليق الحكم علی الأوّل و إن كان عقليّا إلّا أنّ القيد الآخر- و هو كون الجائی به فاسقا- مولویّ، فلها دلاله علی المفهوم من جهه هذا القيد الّذی لم يؤخذ لبيان تحقّق الموضوع، فحينئذ يكون مرجع الآيه إلی أنّ النبأ إن كان الجائی به فاسقا فتبيّنوا، و من الواضح أنّ معنی المفهوم عدم وجوب التبيّن إذا لم يكن الجائی فاسقا، و لا يرد عليه ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- من الإشكال.

نعم، لو فرض كون مدلول الآيه أنّه إن تحقّق نبأ فاسق، يجب التبيّن فيه، فلا يكون لها مفهوم، و لكن فهم العرف يشهد بأنّ مساق الآيه الشريفه أجنبیّ عن هذا المعنی، بل يكون معناها كما ذكرنا.

ثمّ إنّه ربما يتوهّم أنّ النبأ الموضوع لوجوب التبيّن إمّا أن يكون خصوص النبأ الّذی جاء به الفاسق، أی هذه الحصّه الخاصّه، أو المراد أنّه طبيعی النبأ، سواء جاء به الفاسق أو غيره، و لكنّ الحكم بوجوب التبيّن لطبيعی النبأ مشروط بمجی ء الفاسق.

فإن كان المراد به الأوّل، فمن الواضح عدم دلاله الآيه علی المفهوم إلّا علی القول بحجّيّه مفهوم الوصف، لأنّ إثبات حكم لموضوع خاصّ لا يدلّ

على انتفاء ذلك الحكم عن غيره.

و إن كان المراد به الثانى، فهى و إن كان لها مفهوم إلّا أنّ لازمه حينئذ أنّ طبيعىّ النبأ- سواء كان الجائى به فاسقا أو عادلا- يجب التبيّن فيه إذا جاء رجل فاسق بنبإ، لتحقّق شرطه، فإذا جاء فاسق واحد بنبإ، يجب التبيّن فى خبر العادل أيضا، لتحقّق الشرط فى الخارج، و هو مجى ء الفاسق بنبإ، و هو واضح الفساد، و لا يلتزم به أحد، فلا مناص عن الالتزام بالأوّل، و عليه فلا مفهوم للآيه.

و لكن لا يخفى فساد هذا التوهّم، و ذلك لأنّ معنى رجوع القيد إلى الحكم ليس هو كونه متمحّضا فى تقيّد الحكم به بحيث لا يوجب تقيّد الموضوع به و لا يمسّ كرامه إطلاقه أصلا فى قبال القيود الراجعه إلى الموضوع فقط، فإنّها لا توجب تقييد الحكم بها أصلا حتى تكون النتيجه بقاء الموضوع على إطلاقه مع كون الحكم مقيّدا به، فيشكل الأمر، بل معناه أنّ القيد- بحسب الظهور العرفى- يرجع ابتداء إلى الحكم، و يوجب تقييده، و هذا لا ينافى كونه موجبا لتقييد الموضوع به أيضا فى طوله و فى رتبه متأخّره عنه، بل القيود كلّها راجعه إلى الموضوع، و لا يعقل كون الحكم مقيّدا مع بقاء الموضوع على إطلاقه، و لكن قد يكون القيد راجعا إلى الموضوع ابتداء، فيكون الموضوع مقيدا به، و يرد الحكم على الموضوع المقيّد، و هذا هو الّذى قلنا: إنّه لا دلاله لمفهوم الوصف، و قد يكون القيد أوّلا راجعا إلى الحكم، و موجبا لتقييده، كما فى القضيّه الشرطيّه، و هذا يدلّ على المفهوم، لأنّ تقيّد الحكم بقيد معناه عدم ثبوته عند عدمه، و لكن ليس معنى رجوعه أوّلا إلى الحكم عدم رجوعه إلى الموضوع أصلا، بل هو مع رجوعه إلى الحكم أوّلا يرجع إلى الموضوع ثانيا و فى طول رجوعه إلى الحكم، و لا يعقل عدم رجوعه إليه، فلو قلنا: إنّ عدم

انفعال الماء مقيّد بكونه بالغا حدّ الكرّ، فليس معناه إلّا أنّ الماء المقيّد بكونه كرّا لا ينفعل، فلا يبقى الموضوع على إطلاقه بعد تقييد الحكم، فلا معنى لأن يقال: إنّ النبأ الّذى هو الموضوع يبقى على إطلاقه مع تقيّد حكمه- و هو وجوب التبيّن- بمجى ء الفاسق، بل النبأ أيضا يصير لا محاله مقيّدا بمجى ء الفاسق به، فتكون النتيجه أنّ الحكم- و هو وجوب التبيّن- وارد على الحصّه الخاصّه من النبأ.

و ببيان آخر: أنّ الحكم المعلّق على موضوع- و نعنى بالموضوع الأعمّ من المتعلّق، كالشرب فى قولنا: «لا تشرب الخمر» و من متعلّق المتعلّق، و هو الّذى نسمّيه بالموضوع، كالخمر فى المثال- إذا كان فى عالم الإنشاء و الدلاله مشروطا بشرط، ففى ظرف التحليل لا يخلو الأمر إمّا أن يكون ذلك الشرط ممّا يكون ذلك الحكم معلّقا عليه عقلا أم لا.

فعلى الأوّل: يكون ذلك الشرط أيضا من مقوّمات الموضوع و أجزائه، و لا تكون الشرطيّه إلّا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، فليس لها مفهوم إلّا على القول بمفهوم الوصف أو اللقب.

و أمّا على الثانى: فالشرط فى عالم الإنشاء ليس من مقوّمات الموضوع و محقّقاته، بل هو راجع إلى الحكم و من قيوده، و يكون له المفهوم، لأنّ تقييد الحكم بقيد معناه انتفاؤه عند انتفائه.

و لكن ما ذكرنا من انقسام الشرط إلى قسمين: قسم راجع إلى الموضوع و آخر راجع إلى الحكم إنّما يكون فى عالم الإنشاء و الدلاله بحسب التحليل العقلى، و أمّا فى عالم اللّبّ و الواقع القيود راجعه إلى الموضوع و موجبه لتقيّده، غايه الأمر قد ترجع إلى الموضوع أوّلا، كما فى القيود الموجبه لتحقّق الموضوع، و قد ترجع إليه ثانيا بتبع رجوعه إلى الحكم، و لا منافاه بين رجوع

القیـد [إلی الموضوع] و بین کونها ذات مفهوم فی المقام و إن کان بینهما منافاه فی القسم الأوّل، و ذلک لأنّ الموضوع لم یکن مقیّـدا من أوّل الأمر، بل یکون فی مرتبه سابقه علی ورود الحکم علیه مطلقا بأن ورد الحکم المقیّد علی الموضوع المطلق، فصار مقیّدا، فلا محذور فی کونها ذات مفهوم.

و من هذا القبیل: قوله علیه السـلام: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شـی ء»(۱) لأنّ الموضوع- و هو الماء- کان مطلقا قبل ورود الحکم علیه، فحیث ورد علیه الحکم المقیّد فصار هو أیضا مقیّدا، فصارت النتیجه أنّ الماء الکرّ لا ینفعل.

و الآیه من هـذا القبیـل، فـإنّ النبأ و إن کان فی مرتبه سابقه علی الحکم مطلقا إلّا أنّه بعـد ورود الحکم المقیّـد علیه صار مقیّـدا، فصارت النتیجه أنّ النبأ الّذی کان الجائی به فاسقا یجب تبیّنه، فلا وجه للتوهّم المذکور أصلا.

و کأنّ المتوهّم غفل عن الملازمه بین رجوع القید إلی الحکم و رجوعه إلی الموضوع.

و بمـا ذکرنـا ظهر فسـاد ما ذکره صاحب الکفایه- قـدّس سـرّه- من أنّ الآیه تـدلّ علی المفهوم و لو قلنا بأنّ الشـرط مسوق لبیان تحقّق الموضوع، لأنّهـا ظـاهره فی انحصـار الموضوع لوجوب التبیّن فی خبر الفاسق، و مقتضـی الانحصار هو انتفاء الوجوب عند انتفاء هذا الموضوع و وجود موضوع آخر(۲).

و ذلک لأنّه بعد تسـلیم أنّ الشـرطیّه لبیان تحقّق الموضوع ما الوجه فی دعوی ظهور القضیّه فی الانحصار؟ و هل هذا إلّا من باب إثبات حکم لموضوع خاصّ و إجرائه لموضوع آخر؟

---

۱- الکافی ۳: ۲- ۲، التهذیب ۱: ۳۹- ۴۰- ۱۰۷ و ۲۲۶- ۶۵۱، الاستبصار ۱: ۶- ۱ و ۲۰- ۴۵، الوسائل ۱: ۱۵۸، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱.

۲- کفایه الأصول: ۳۴۰.

**الإشكال الثانى على مفهوم الآيه الشريفه:**

مـا ذكره الشـيخ قـدّس سـرّه، و هو: أنّ الشـرطيّه و لو سـلّم ظهورها فى المفهوم فى نفسـها إلّا أنّها قـد اقترنت بما يمنع عن ذلك الظهور، بـل يوجب ظهورهـا فى عـدم المفهوم و لاـ أقـلّ من كونه مانعا عن انعقاد الظهور فى المفهوم، و هو عموم التعليل، و هو قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً(١) إلى آخره، فـإنّه أقـوى ظهورا فى الـدلاله على وجوب التـبيّن فى كـلّ مـا يكون فيه إصـابه القوم بجهاله و لو كان خبر العادل من ظهور الشرطيّه فى المفهوم و عدم وجوب التبيّن، فوجب ظهورها فى عدم المفهوم، إذ لا أقلّ من تساوى الظهورين، فيوجب المنع عن انعقاد الظهور فى المفهوم، لاحتفاف الكلام بالقرينه القطعيّه أو بما يصلح للقرينتيّه(٢).

و توضـيحه: أنّه ليس المراد من إصـابه القوم بجهـاله هو الوقوع فى مفسـده خلاـف الواقع من العمـل بخبر الفـاسق، و ذلـك لأنّ الموضوع هو طبيعىّ نبأ الفـاسق، و من المعلوم أنّ تلـك الطبيعه لا توجب الوقوع فى ذلك دائما، إذ الفاسق لا يكـذب دائما، بل قـد يصـدق فى خبره، فلاـ يترتّب على خبره الوقوع فى ذلـك، بـل المراد أنّه حيث لاـ يبالى بالكـذب لفسـقه يكون العمل بخبره معرضا للوقوع فى مفسـده خلاف الواقع، فالنهى عن العمل بخبره إنّما هو لأجل كونه موجبا لمعرضـيّه الوقوع فى مفسـده خلاف الواقع، و ليس المراد من إصـابه القوم بجهـاله هو الإصـابه النوعيّه و الوقوع فى المفسـده النوعيّه، كمـا هو ظـاهر قوله تعـالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً(٣) إذ الفـاسق لاـ يخبر دائما عمّا يوجب العمل به معرضـيّه الوقوع فى المفسـده النوعيّه، بل قـد يخبر عن ملكيّه أحد لشى ء أو عن

---

١- الحجرات: ۶.

٢- فرائد الأصول: ٧٢.

٣- الحجرات: ۶.

عـداله أحـد و نحو ذلک ممّا لیس فی العمل به مظنّه الوقوع فی المفسـده النوعیّه، بل یکون فیه مظنّه الوقوع فی المفسده بالنسـبه إلی شخص فقط، فالمراد من الآیه هو المنع عن العمل بخبر الفاسق لکونه موجبا لمظنّه الوقوع فی المفسده، و التعبیر بإصابه القوم بجهـاله، الظاهر فی المفسـده النوعیّه إنّما هو لأجل أنّ خصوص مورد الآیه- و هو إخبار الولیـد عن ارتـداد بنی المصـطلق- کان مترتّبـا علیه المفسـده النـوعیّه من قتـل النفوس و نهب الأـموال و نظائرهمـا، فعلی هـذا، المیزان علی تلـک الکـبری الکلّیّه، و هی معرضـیّه الوقوع فی المفسـده المترتّبه علی مخالفه الواقع، و من المعلوم أنّ هـذه الکبری موجوده فی خبر العادل أیضا، لأنّه و إن لم یحتمل فی حقّه الکـذب العمـدی لعـدالته إلّا أنّه یحتمل فی خبره الصدق و الکذب وجدانا لأجل خطئه أو نسـیانه و نحوهما، فاحتمـال الکـذب المخبری غیر موجود إلّا أنّ احتمال الکـذب الخبری موجود، فیکون العمل بخبره حینئـذ فی معرض الوقوع فی المفسده، فیشمله عموم التعلیل.

و هـذا الإشـکال فی مقام إبـداء المانع عن ظهور الشـرطیّه فی المفهوم بعد فرض ثبوت المقتضـی له، کما أنّ الإشـکال الأوّل فی مقام المنع عن أصل المقتضی.

و الجواب عن هـذا الإشـکال: أنّ هذا إنّما یتمّ لو کان المراد من الجهاله هو عدم العلم، فإنّ العادل و الفاسق سـیّان فی عدم إفاده خبرهما العلم، و لیس المراد منها ذلک، و إلّا یلزم التخصیص فی موارد البیّنه و نحوها من الأمارات، مع أنّ سیاق التعلیل آب عن التخصـیص، فلا یمکن أن یقال: «لا توقع نفسک فی الهلکه إلّا فی المورد الفلانی» فالمراد من الجهاله لیس عدم العلم، بل المراد منها- کما هو الظاهر فی الاسـتعمالات العرفیّه- هو السفاهه، أی فعل ما لا ینبغی صدوره من العقلاء نوعا، و حینئذ الفرق بین خبر العادل و الفاسق فی غایه

الظهور، لأنّ السيره العقلائيه جرت على العمل بالأوّل، و ليس العمل بقوله عملا بما لا ينبغى و إصابه القوم بجهاله، و هذا بخلاف العمل بخبر الفاسق، إذ العقلاء لا يعملون بخبر فاسق إلّا بعد التبيّن، فيدخل فى إصابه القوم بجهاله و سفاهه.

لا يقال: كيف عمل الصحابه بخبر الوليد مع فسقه حيث تهيّئوا لحربهم؟

و لا يمكن الالتزام بسفاهه جميعهم، بل كان فيهم عقلاء، فيعلم أنّ الجهاله ليست بمعنى السفاهه.

فإنّه يقال: العمل بقول الفاسق يكون من السفاهه إذا كان مع العلم بفسقه، و أمّا مع الجهل به و اعتقاد عدالته أو ثقته فليس من السفاهه، و عمل الصحابه و ترتيبهم الآثار كان من هذا القبيل، و لهذا نبّه فى الآيه على خطئهم فى معتقدهم، و أنّه فاسق بتطبيق تلك الكبرى الكلّيّه عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك، و قلنا بأنّ المراد من الجهاله هو عدم العلم، فقد أجاب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما يشمل المقام و غيره، بل فى المقام أولى، لأنّ العموم فيه مستفاد من الإطلاق، و هو ما ذكره فى بحث العامّ و الخاصّ فى تعارض العامّ مع المفهوم بأن كان المفهوم أخصّ من العامّ مطلقا، كما فى مفهوم الآيه مع عموم التعليل، فإنّ المفهوم يدلّ على وجوب العمل بقول العادل، و التعليل يدلّ على حرمه العمل بغير العلم.

و الوجه الثانى: ما ذكره فى خصوص المقام.

أمّا الوجه الأوّل: فملخّصه: أنّه إذا دار الأمر بين تخصيص العامّ بالمفهوم و الأخذ بالعموم و إلغاء الشرطيّه عن المفهوم، فلا بدّ من تخصيص العامّ، و لا يمكن أن يكون العامّ مانعا عن انعقاد الظهور للجمله الشرطيّه فى

المفهوم، و ذلک لأنّ دلاله الجمله علی المفهوم تتوقّف علی أمرین:

أحدهما: ظهور القید فی رجوعه إلی الحکم.

و ثانیهما: ظهور الجمله فی کون الشرط علّه منحصره للجزاء، إذ مع عدم ظهور الجمله فی ذلک لا تدلّ علی المفهوم، إذ یمکن أن یکون للجزاء علّه أخری تقوم مقام الشرط عند انتفائه.

و ظهور الجمله الشرطیّه فی الأوّل إنّما هو بالوضع، لأنّ أداه الشرط قد وضعت للدلاله علی ذلک، کما یشهد به المراجعه إلی العرف، فإنّهم لا یفهمون من الجمله إلّا رجوع القید إلی الحکم، و لذا ذکروا أنّ الشرط تعلیق جمله بجمله لا مفرد بمفرد، و أمّا ظهورها فی الأمر الثانی إنّما هو بالإطلاق، إذ مع ذکر العدل للشرط لا تدلّ علی الانحصار، فظهورها فیه إنّما هو من جهه عدم ذکر العدل و سکوته فی مقام بیان تمام المراد.

و أمّا دلاله العامّ علی العموم و ظهوره فی ذلک أیضا یتوقّف علی أمرین:

أحدهما: بالوضع، و هو ظهور أداه العموم فی تسریه الحکم لکلّ فرد من الأفراد.

و ثانیهما: دلاله المدخول علی الطبیعه المطلقه، إذ مع عدم دلالته علی ذلک لا تدلّ الأداه علی التسریه، لأنّ الأوّل یدلّ بالوضع علی عموم ما أرید من مدخوله، فلو لم یکن المراد من المدخول الطبیعه المطلقه، فلا تدلّ علی تسریه الحکم إلی جمیع الأفراد، و لا ریب أنّ هذا بالإطلاق و مقدّمات الحکمه، لما ذکرنا من أنّ الألفاظ لم توضع للدلاله علی الطبیعه المطلقه، بل وضعت للطبیعه المهمله، و فی دلالتها علی الطبیعه المطلقه تحتاج إلی إجراء مقدّمات الحکمه.

فحینئذ نقول: کون العموم مانعا عن انعقاد الظهور للجمله الشرطیّه فی

المفهوم إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر [الأوّل] و هو كون الشرط ظاهرا فى رجوعه إلى الحكم، و إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر الثانى، و هو ظهور القضيّه فى الانحصار، و من الواضح عدم صلاحيته لواحد منهما، إذ الأوّل إنّما هو بالوضع، فكيف يمنع عنه ما يحتاج فى دلالته على العموم إلى مقدّمات الحكمه!؟

و بعباره أخرى: دلاله العامّ على العموم حيث إنّها بالأخره تحتاج إلى مقدّمات الحكمه بالنسبه إلى المدخول تكون بالإطلاق، لأنّ النتيجه تابعه لأخسّ المقدّمتين، فدلالته إذا كانت بالإطلاق لا يمكن أن تكون مانعه عن دلاله الأداه على إرجاع القيد إلى الحكم الّذى يكون ذلك بالوضع.

و أمّا الثانى منهما و إن كان بالإطلاق إلّا أنّ العامّ لا يصلح لأن يكون مانعا عنه، لأنّ غايه ما يكون العامّ دالّا عليه إنّما هى تسريه الحكم إلى جميع ما أريد من مدخوله، و أمّا كونه دالّا على ثبوت العدل للشرط و متكفّلا لهذه الجهه فلا(۱).

و أمّا الوجه الثانى الّذى يختصّ بالمقام فهو: أنّ العامّ فى القضايا الحقيقيّه- كما هو مورد الكلام- لا يتكفّل إلّا لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه على تقدير وجوده و ثبوت فرديّته من الخارج، و لا يتكفّل لإثبات فرد للموضوع.

و حينئذ بعد الفراغ عن كون القضيّه الشرطيّه ظاهره فى المفهوم تدلّ الآيه بمفهومها على خروج موضوع المفهوم- و هو نبأ العادل- عن كونه داخلا تحت موضوع العامّ- و هو كونه إصابه القوم بجهاله- بالحكومه، فكيف يمكن أن

---

۱- أجود التقريرات ۱: ۴۹۸- ۵۰۴.

يكون العـامّ المحكوم موجبـا لـدخول موضوع الحاكم فى موضوع نفسه، و هو إصابه القوم بجهاله، مع أنّ العامّ لا يتكفّل لإثبات موضوع نفسه، بل يكون متكفّلا لإثبات الحكم على الفرد، الثابته فرديّه لموضوعه!؟

و بـالجمله، لاـ يعقـل التعـارض بين دليلى الحـاكم و المحكوم، و لا يمكن أن يكون دليل المحكوم مثبتا لفرديّه موضوع الحاكم لموضوع نفسه، بـل يتقـدّم دليـل الحاكم، و معه لا يبقى مجال لشـمول موضوع المحكوم لموضوعه، فانعقاد العموم للعامّ يتوقّف على عدم ظهور الشـرطيّه بنفسها، فهو فى رتبه علّته، و لا يعقل أن يكون ما هو فى رتبه المعلول مانعا عمّا هو فى رتبه علّته، و هل هو إلّا دور واضـح؟ بـداهه أنّ معنى مانعيّته أن يكون عـدم المفهوم مسـتندا إليه، مع أنّ هذا كان فى رتبه علّته، فكيف يمكن أن يكون مستندا إلى ما هو فى رتبه المعلول!؟

نعم، كون عموم العـامّ مانعـا عن انعقـاد المفهوم إنّمـا يصـحّ فى غير أمثـال المقـام الّـذى لاـ تكون فيه بين المفهوم و العـامّ نسـبه الحـاكميّه و المحكوميّه ممّا تكون فرديّه العامّ محرزه وجـدانا، سواء كان مفهوم أو لم يكن، كما إذا قيل: «إن كان هـذا رمّانا فلا تأكله، لأنّه حامض» و فرضـنا أنّه حامض آخر غير الرّمّان، فإنّ فرديّه العامّ محرزه و لا تتوقّف على عـدم المفهوم، ففى مثله عموم العامّ يمنع عن انعقاد الظهور للشرط فى المفهوم(۱). هذا جمله ما أفاده فى المقام مع توضيح.

و ما ذكره فى الوجه الثانى فى غايه المتانه و الجوده (۲)، و به يندفع ما عن

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۱۰۵.

۲- أقول: لا يمكن المساعده عليه، لأنّه لو كان مفاد مفهوم الآيه أنّ خبر العادل لا يحتاج إلى التبيّن، لأنّه بنفسه علم و تبيّن، لكان لحكومه المفهوم على التعليـل وجه، و لكنّه ليس كـذلك، فـإنّ المفهوم ليس إلّـا أنّ خبر العـادل لا يحتاج إلى التبيّن، و أمّا وجه ذلـك مـا ذا؟ فـالمفهوم سـاكت عنه. و لعلّه لاـحترام العـادل. و يشـهد على ما قلناه أنّ من لا يقول بأنّ المجعول فى الأمارات هو الوسـطيّه فى الإثبات و تتميم الكشف- الّذى هو مبنى الحكومه- أيضا يقول بعـدم وجوب التبيّن، فعـدم وجوب التبيّن عنـد خبر العـادل- و هو مبنى حجّيّه خبر العـادل- أعمّ من كونه علمـا، و يحتـاج إلى دليـل آخر مفقود، فـالوجه الثـانى المـذكور فى كلام المحقّق النائينى- و هو حكومه المفهوم على التعليل- غير صحيح. (م).

بعض المحقّقين- قدّس سرّه- من أنّ عموم العامّ يتوقّف على عدم ثبوت المفهوم، و ثبوت المفهوم أيضا يتوقّف على العموم فى التعليل، فيلزم الدور.

و ذلك لما ذكرناه من أنّ العموم و إن كان يتوقّف على عدم المفهوم إلّا أنّ ثبوت المفهوم لا يتوقّف على العموم فى التعليل، بل ظهور التعليل لا يمكن أن يكون مانعا عن انعقاد المفهوم، لما ذكرنا من كونه حاكما عليه، و هذا ظاهر.

و أمّا الوجه الأوّل: فهو غير تامّ.

أمّا أوّلا: فلما ذكرنا فى العامّ و الخاصّ من أنّ دلاله العامّ على العموم إنّما هى بالوضع، و لا تتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمه فى المدخول، لأنّ نفس أداه العموم تدلّ على التساوى فى أفراد المدخول، و أنّه لا مدخليّه لخصوص فرد فى ذلك، فحينئذ لا بدّ من تقديمه على المفهوم الّذى تكون دلالته بالإطلاق فيما إذا كان فى كلام متّصل، كما فى المقام، لا فى المنفصل، لاحتياج الجمله الشرطيّه فى دلالتها على الانحصار إلى عدم البيان، و العامّ يصلح لأن يكون بيانا له، و يثبت عدلا للشرط.

نعم، إذا كان العموم فى جمله مستقلّه منفصله، فيقدّم المفهوم عليه، لأنّ المفهوم لأخصّيّته قرينه على المراد فى العامّ و لو كان عمومه بالوضع، لما

ذکرناه مفصّلا فی العموم و الخصوص.

و ما ذکره فی المقام- من أنّ العامّ إنّما یصلح لإثبات الحکم علی جمیع أفراد موضوعه، و لا یتکفّل لإثبات العدل للشرط- غیر صحیح، إذ العامّ و إن کان لا یدلّ علی إثبات العدل مطابقه إلّا أنّ دلالته علیه التزاما فی غایه الوضوح، و لا یحتاج إلی أزید منها لإثبات العدل، فإنّ مجرّد کونه دالّا علی ثبوت الحکم المذکور فی الجمله الشرطیّه لموضوع آخر مغایر للشرط کاف فی إثبات العدل و إن لم یکن ناظرا إلیه، کما إذا قال: «إذا نمت فتوضّأ» و فی الدلیل الآخر:

«البول یوجب الوضوء» فإنّ الثانی و إن لم یکن مثبتا للعدل للشرط مطابقه إلّا أنّه یکون مثبتا للحکم المذکور فی الشرطیّه لموضوع مغایر للشرط، و هو البول، و هو یکفی لإثبات العدل له التزاما.

و ثانیا: لو سلّم توقّف دلاله العامّ علی العموم علی إجراء مقدّمات الحکمه فی المدخول، فیصیر حاله حال الجمله الشرطیّه بعینها، فکما أنّ العامّ فی دلالته علی العموم بالأخره یحتاج إلی المقدّمات فی المدخول کذلک المفهوم یحتاج بالأخره إلیها لإثبات الانحصار، و حیث إنّ النتیجه تابعه لأخسّ المقدّمتین یکون التعارض بین المطلقین، و لا یمکن تقدیم أحدهما، فیوجب الإجمال، فعلی هذا، الحق مع الشیخ- قدّس سرّه- من أنّ عموم العامّ یتقدّم علی ظهور الجمله الشرطیّه فی المفهوم، لما ذکرنا من أنّه بالوضع، فیقدّم علی المفهوم الّذی هو بالإطلاق، إلّا فی خصوص المقام، لکون المفهوم حاکما علی العامّ، کما ذکره شیخنا الأستاذ قدّس سرّه.

### الإشکال الثالث علی المفهوم هو:

ما نقل عن بعض من أنّ المراد بالتبیّن فی المنطوق إمّا أن یکون هو العلم الوجدانی أو مطلق الوثوق الأعمّ من العلم، و علی کلا التقدیرین لا یمکن استفاده المفهوم منها.

أمّا على الأوّل: فلأنّ المراد من التبيّن لو كان هو العلم، فحجّيّته ذاتيّه، و وجوب العمل على طبقه من أحكام العقل، فحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه إرشاديّ، فلا يستفاد المفهوم، إذ ليس الحكم مولويّا حتى ينتفى عند انتفاء شرطه.

و أمّا على الثانى: فلأنّ المراد منه لو كان مطلق الوثوق، فالجمع بين المفهوم و المنطوق غير ممكن، لأنّه مستلزم لإحداث قول ثالث، و ذلك لأنّ المراد من المنطوق حينئذ أنّ خبر الفاسق لا يعمل به إلّا بعد الوثوق به، و مقتضى المفهوم- بناء عليه- أنّ خبر العادل حجّه، سواء كان مفيدا للوثوق أم لا- مع أنّ العلماء بأجمعهم بين قائل باعتبار العداله فى حجّيّه الخبر، و لا يعتنون بخبر الفاسق و لو كان موثوقا به، و بين قائل باعتبار الوثوق فى الخبر، فلا يعملون بخبر غير موثوق به و لو كان راويه عدلا، فالعمل بمفهوم الآيه مع المنطوق كليهما- بأن يقال: يكفى فى العمل بخبر الفاسق حصول الوثوق منه كأن يعمل به الأصحاب مثلا، و لا يحتاج فى العمل بخبر العادل إلى الوثوق، بل يعمل به و إن لم يكن موثوقا به بإعراض المشهور عنه- إحداث للقول الثالث، إذ على القول الأوّل لا يعمل بخبر الفاسق حتى الموثوق به، و على القول الثانى لا يعمل بخبر العادل غير موثوق به موافقا للمفهوم.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّا نختار أوّلا الشقّ الثانى، فنقول: قولكم:

إنّه مستلزم لإحداث القول الثالث، قلنا: ممنوع.

أمّا أوّلا: فلأنّ القائلين باعتبار العداله لا نسلم أنّهم يعملون بخبر العادل و لو كان الوثوق بخلافه بأن أعراض الأصحاب عنه، فإنّ صاحب المدارك- قدّس سرّه- قائل باعتبار العداله، و مع ذلك لا يعمل بالخبر المعرض عنه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الجمع بين المنطوق و المفهوم لا محذور فيه،

و لا- يوجب إحداث القول الثالث، و ذلك لأنّ مقتضى المنطوق أنّه يجب فى العمل بخبر الفاسق من حصول الوثوق به، و المفهوم لا- يقول: لا- يعتبر الوثوق فى العمل بخبر العادل، بل يقول: إنّ الوثوق يحصل بنفس كون المخبر عادلا، و لا يحتاج إلى أزيد من ذلك، لأنّ احتمال الكذب العمدى مفروض الانتفاء فى حقّه، و احتمال الخطأ منتف بحكم العقلاء و بنائهم، فيحصل الوثوق بمجرّد كون المخبر عادلا، غايه الأمر أنّ المفهوم مطلق يشمل ما إذا كان خبر العادل معمولا به أو معرضا عنه الأصحاب، فلا بدّ من تقييده بدليل خارجى دلّ على أنّ إعراض الأصحاب عن خبر العادل يوجب وهنه و ضعف الوثوق به، فلا تنافى بين المفهوم و المنطوق مع القولين.

و ثانيا: نختار الشقّ الأوّل، و ما ذكرتم من أنّ حجّيه القطع ذاتيه و من الأحكام العقليّه فلا مفهوم للقضيه، إنّما يصحّ إذا كان مفاد المنطوق وجوب العمل بالقطع الوجدانى إذا كان الجائى بالنبإ فاسقا، و ليس كذلك، بل مقتضى المنطوق على ذلك إنّما هو وجوب تحصيل العلم الوجدانى إذا كان الجائى بالنبإ فاسقا، و من المعلوم أنّ وجوب تحصيل العلم غير وجوب العمل بالعلم، و هو حكم مولوىّ، و من الواضح أن ليس وجوبه نفسيّا، لعدم مصلحه فى نفسه، بل المصلحه فى العمل بالمخبر به، كما أنّ وجوبه لا يكون غيريّا أيضا، لعدم وجوب نفسىّ فى البين يكون التبيّن مقدّمه له بل وجوبه وجوب شرطىّ بمعنى أنّ العمل بخبر العادل لا يكون مشروطا بتحصيل العلم بصدقه، بخلاف الفاسق، فإنّه مشروط بذلك.

و هل المراد بالتبيّن هو العلم الوجدانى أو مطلق الوثوق أو غيرهما؟

سيجى ء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى.

هذا، و قد أشكل الشيخ رحمه اللّه بمفهوم الآيه إشكالا آخر، و هو: أنّ

مفهوم الآیه لا بدّ من طرحه، لأنّه مستلزم لتخصیص المورد، لأنّ مورد الآیه إنّما هو إخبار الولید عن ارتداد بنی المصطلق، و من المعلوم أنّه لا یکفی فی الإخبار عن الارتداد إخبار عادل واحد، بل لا بدّ من البیّنه خصوصا فی مثل المقام الّذی هو إخبار عن ارتداد طائفه، لأنّه تترتّب علی العمل به- علی تقدیر کذبه- مفاسد لا تحصی من القتل و النهب و غیرهما، و حیث إنّ الالتزام بالمفهوم یستلزم إخراج المورد و هو مستهجن، فلا یکون حجّه(۱).

و قد أجاب عنه- قدّس سرّه- بما توضیحه: أنّ المراد بالفاسق فی المنطوق لیس هو الکثره حتی تدلّ علی الوحده، فیکون مفهوم الآیه حجّیّه خبر العادل الواحد، بل المراد هو الجنس، فیکون المفهوم حجّیّه خبر جنس العادل واحدا کان أو متعدّدا، سواء فی الموضوعات الخارجیّه أو غیرها، و سواء کان إخبارا عن الارتداد أو لا، غایه الأمر أنّ إطلاقه غیر معمول به فی مثل المورد، فلا بدّ من تقییده بمقتضی الأدلّه الخارجیّه الدالّه علی اعتبار البیّنه فی أمثاله، و لا محذور فیه(۲).

و قد استشکل علی هذا الجواب بعض بأنّ المراد بالتبیّن إمّا أن یکون هو العلم الوجدانی أو مطلق الوثوق، فعلی الأوّل لا مفهوم للآیه، لما ذکرنا من أنّ وجوب العمل علی طبق القطع حکم عقلیّ، فحکم الشارع لیس إلّا إرشادیّا، و علی الثانی یلزم حجّیّه خبر الفاسق الموثوق به حتی فی مورد الآیه، لئلا یلزم تخصیص المورد، و من الضروریّ أنّه لا یمکن العمل بخبر الفاسق فی مثل المورد الّذی هو عباره عن الارتداد حتی مع الوثوق أیضا مع ما فیه من التوالی الفاسده علی تقدیر الکذب.

---

۱- فرائد الأصول: ۷۶.

۲- فرائد الأصول: ۷۶.

و بعباره أخرى: أنّ المراد بالتبيّن لا- يمكن أن يكون هو الوثوق، و إلّا فاللازم قبول خبر الفاسق بالنسبه إلى المورد أيضا مع أنّه غير جائز قطعا، و حيث إنّ تخصيص المورد مستهجن، فلا بدّ و أن يكون المراد بالتبيّن هو العلم الوجدانى، و قد ذكرنا أنّ العلم واجب العمل بحكم العقل، فلا يكون حكم الشارع فى مورده مولويّا، فلا تدلّ القضيّه على المفهوم.

و الجواب: أمّا أوّلا: فبما ذكرنا من أنّ الواجب ليس وجوب العمل على طبق العلم، بل الحكم إنّما هو تحصيل العلم.

و أمّا ثانيا: فبأنّ المراد بالتبيّن ليس هو العلم الوجدانى و لا الوثوق، بل المراد ما هو معناه اللغوى، و هو مشتق من «بان يبين» إذا ظهر، و المراد بالتبيّن هو طلب الظهور مطلقا، لا خصوص العلم، و لا خصوص الوثوق، كما هو المراد من قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ(۱) و حينئذ لا بدّ من ملاحظه مصاديق الظهور، و حيث إنّ الآيه لا يمكن أن تكون متكفّله لبيان المصاديق، فلا بدّ من إحراز ذلک من المراجعه إلى الخارج، و قد علمنا أنّ القطع الوجدانى مصداق له، و أمّا غيره فلا بدّ من المراجعه إلى الشارع فى أنّ مصداق التبيّن و الظهور و لو بإمضاء و تقرير منه للطرق العقلائيه ما هو؟ كما علمنا كون المخبر عادلا من مصاديق التبيّن بدلاله المفهوم حيث إنّ وجوب التبيّن يدلّ بالملازمه العرفيّه على أنّه بنفسه مصداق للتبيّن، لأنّ احتمال الكذب منتف على الفرض، و احتمال الخطأ لا يعتنى به العقلاء، فهو بنفسه يكون مصداقا له، و لذا قلنا بحكومه المفهوم و أنّ خبر العادل خارج عن «إصابه القوم بجهاله» موضوعا، و قد ثبت ذلک أيضا فى نحو اليد و سوق المسلم و نحوهما،

---

۱- البقره: ۱۸۷.

و لـذا يقبل قول ذى اليـد الفاسق فى طهاره ما فى يده أو ملكيّته له حتى لو كان كافرا، و هكذا سوق المسـلم و الوثوق و إن كان من الطرق العقلائيّه التى أمضاهـا الشارع إلّا أنّه بمقتضـى الأدلّه الـدالّه على اعتبار البيّنه فى باب المخاصـمات علمنا أنّه فى تلك الموارد لا يكون الوثوق ممضـى عنـد الشارع، فلـذا لا يكون مصـداقا للظهور و التبيّن، و كـذلك الحال فى الإخبار عن الارتداد، فـإنّ مقتضـى الـدليل الـدالّ على اعتبـار البيّنه فيه هو: أنّ الوثوق فيه غير مفيـد، و ليس من مصاديق الظهور عنـد الشارع، و لـذا لا يكون إخبار الفاسق الموثّق حجّه فى باب الارتداد.

و بـالجمله، ليس المراد بـالتبيّن هو الوثوق حـتى يلزم تخصـيص المورد، لعـدم حجّيّه خـبر الفـاسق، الموثوق به فى الارتـداد، بل المراد منه طلب الظهـور، فلا بـدّ فى كـلّ مورد أخـبر الفـاسق عن شـى ء من أن يرى مـا المصـداق للظهور فى ذلـك المورد؟ و الوثوق و إن كان مصـداقا للظهور فى جمله من الموارد إلّا أنّه ليس من مصاديقه فى باب الارتداد و المخاصـمات بمقتضـى أدلّه اعتبار البيّنه فى تلك الأبواب.

و هـذا هو الوجه فى تقيّد المفهوم فى نحوهـا، فإنّ مقتضـى إطلاق المفهوم و إن كان حجّيّه خبر العادل مطلقا إلّا أنّ دليل اعتبار البيّنه يقيّد إطلاق المفهوم، و يحكم بوجوب التعدّد فى موارد خاصّه.

### و قد أشكل أيضا بدلاله المفهوم

### اشاره

بأنّ مقتضى حجّيّه قول العادل إنّما هو قبول قول السيّد- قدّس سرّه- حيث أخبر بعدم حجّيّه خبر الواحد مستدلّا بالإجماع، فحجّيّه خبر العادل، الّذى منه هذا الخبر المنقول عن السيّد- قدّس سرّه- مستلزمه لعدم حجّيّته، فلزم من وجودها عدمها.

و لا يخفى أنّ هذا الإشـكال ليس كالإشـكالات السابقه فى كونه مختصّا بخصوص آيه النبأ، بل يجرى فى جميع أدلّه حجّيّه خبر الواحد.

**و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**

**منها:**

ما ذكرنا سابقا من أنّ مقتضى أدلّه اعتبار خبر الواحد إنّما هو حجّيّته فيما إذا كان المخبر به أمرا حسّيّا لا حدسيّا، فلا يكون قول السيّد- قدّس سرّه- حجّه، لأنّ استناده إلى الإمام عليه السلام ليس من جهه رؤيته إيّاه، بل من جهه الحدس عن رأيه.

**و منها: معارضه إخباره**

- قدّس سرّه- عن قيام الإجماع على عدم الحجّيّه بإخبار الشيخ- قدّس سرّه- عن حجّيّته بالإجماع، و أدلّه الحجّيّه لا تشمل صوره المعارضه.

**و منها: أنّ الأدلّه لا تشمل خصوص خبر السيد**

- قدّس سرّه- لخصوصيّه فيه و إن كان إخبارا عن أمر حسّيّ و لا يكون معارضا بإخبار الشيخ قدّس سرّه، و ذلك لأنّ شمولها لخبر السيد- قدّس سرّه- مستلزم لعدم شمولها له، لأنّ ما أخبر به إنّما هو عدم حجّيّه خبر الواحد، و من المعلوم أنّ خبره أيضا مصداق له، فيوجب عدم حجّيّته، و ما يلزم من دخوله خروجه فدخوله مستحيل.

و قد أجيب عن هذا الجواب: بأنّ عدم الحجّيّه، الّذى هو المخبر به لا يشمل نفس خبر السيّد رحمه اللّه، فإنّ شموله له يستلزم تقدّمه على عدم الحجّيّه رتبه تقدّم الموضوع على حكمه، مع أنّ مقتضى كون عدم الحجّيّه مخبرا به و محكيّا بهذه الحكايه كونه مقدّما على خبره رتبه تقدّم المحكى عن الحاكى، و كونه مقدّما و متأخّرا مستحيل، فلا يشمل ما أخبر به لخبر نفسه.

و بعباره أخرى: أنّ خصوص خبر السيّد- قدّس سرّه- لا يمكن أن يكون داخلا فى موضوع عدم الحجّيّه، و إلّا يلزم تقدّمه على عدم الحجّيّه، المخبر به، لأنّ ثبوت شى ء لشى ء فرع ثبوت المثبت له، مع أنّ مقتضى كون عدم الحجّيّه مخبرا به و محكيّا عنه: تقدّمه على خبره تقدّم كلّ محكى على الحاكى، فيلزم من ذلك تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم الحجّيّه ليس إلّا كسائر الأحكام الشرعيّه المجعوله على نحو القضايا الحقيقيّه، و كما أنّ الأحكام المجعوله- سواء كانت بنحو الجمله الخبريّه أو الإنشائيّه- تنحلّ إلى قضايا شرطيّه شرطها وجود الموضوع و جزاؤها ثبوت المحمول، و تكون لها مرتبتان: مرتبه الجعل و الإنشاء، و فى هذه المرتبه لا- يحتاج إلى وجود الموضوع، و مرتبه المجعول و الفعليّه، التى تحدث بعد وجود الموضوع، و فى هذه المرتبه تكون نسبه الحكم إلى الموضوع نسبه المعلول إلى علّته فى التقدّم و التأخّر و إن لا- يكون كذلك واقعا، لعدم تأثير و تأثّر أصلا، فلا بدّ أوّلا من ثبوت الموضوع ثمّ ثبوت الحكم عليه، كذلك الحجّيّه و عدمها أيضا لها مرتبتان، لعدم اختصاص ما ذكرنا بخصوص الأحكام التكليفيّه، بل يجرى فى جميع الأحكام التى منها الحجّيّه، ففى مرتبه الجعل لا يحتاج إلى وجود الموضوع، و لكن فى مرتبه المجعول يحتاج إليه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال، إذ المخبر به بخبر السيّد- قدّس سرّه- ليس إلّا عدم الحجّيّه فى مرتبه الجعل و الإنشاء، فإنّ السيّد رحمه اللّه يخبر بأنّ الحجّيّه لم تجعل لخبر الواحد، و من الواضح أنّ دخول نفس هذا الخبر تحت خبر الواحد الّذى أخبر بعدم حجّيّته لا يستلزم تقدّمه عليه، لأنّ مقام الإنشاء لا يحتاج إلى وجود الموضوع، بل يكفى مجرّد الفرض، و عليه فلا يلزم من تقدّم عدم الحجّيّه على الخبر- لكونه محكيّا عنه- تقدّم المتأخّر، و لا تأخّر المتقدم، و عدم الحجّيّه الفعليّه و إن كان يحتاج إلى وجود الموضوع إلّا أنّه لم يخبر به السيّد رحمه اللّه حتى يقال بأنّ شموله لنفسه يحتاج إلى تقدّم خبره عليه و كونه محكيّا ليلزم تأخّره، فالمخبر به ليس إلّا عدم الحجّيّه الإنشائيّه لكلّ ما فرض أنّه من أفراد الخبر، و لا يحتاج ذلك إلى وجود خبر فى العالم فكيف

بخبر نفسه، و بعد وجود الخبر خارجا يترتّب عليه عدم الحجّيّه الفعليّه، و حينئذ يكون الجواب عن أصل الإشكال صحيحا.

ثمّ إنّ هذا المستشكل قد أجاب بنفسه عن أصل الإشكال بوجه آخر، و هو: أنّ خبر السيّد رحمه اللّه لا يمكن أن يكون حجّه، و ذلك لأنّ الحجّيّه و عدمها حيث إنّهما متناقضان، فهما فى مرتبه واحده، فلو فرضت استحاله شمول عدم الحجّيّه لنفس الخبر، لاستلزامه تقدّم المتأخّر و بالعكس، يستحيل شمول الحجّيّه لهذا الخبر أيضا، لأنّهما فى مرتبه واحده.

و فيه- مضافا إلى جريان ما ذكرنا فى الحجّيّه أيضا، إذ المقدّم إنّما هى الحجّيّه الإنشائيّه، و هى لا تناقض الحجّيّه الفعليّه المتأخّره عن خبر السيّد- قدّس سرّه- حتى يلزم المحذور المذكور- أنّ ما ذكره من أنّ المتناقضين إذا كان أحدهما مقدّما على الآخر بالرتبه، لزم تقدّم الآخر أيضا، لأنّهما فى مرتبه واحده، ممنوع.

نعم، يصحّ ذلك فى المتقارنين بالزمان، فإذا كان أحد المتقارنين زمانا مقدّما على شى ء، فالمقارن الآخر لا بدّ و أن يكون مقدّما عليه، لأنّ التقدّم الزمانى بواسطه الزمان، فالملاک الّذى أوجب تقدّم أحد المتقارنين على شى ء- و هو تقدّم زمانه عليه، إذ تقدّم نفسه عرضىّ بتبع الزمان- هو بعينه موجود فى المقارن الآخر.

و أمّا المتساويان: فلا يكون تقدّم أحدهما على شى ء ملازما لتقدّم الآخر عليه، ضروره أنّ الإحراق إذا كان متأخّرا عن وجود النار، لكونها علّه له، لا يستلزم أن يكون متأخّرا عن عدم النار، الّذى هو فى مرتبه النار أيضا، و ذلک لأنّ الملاک الموجب للتقدّم فى النار إنّما هو العلّيّه للإحراق، و هو مفقود فى نقيضه، فحينئذ تقدّم عدم الحجّيّه على خبر السيّد- قدّس سرّه- رتبه لكونه محكيّا به

لا یوجب تقدّم نقیضه- و هو الحجّیه- علیه، لفقد ملاک التقدّم- الّذی هو الحکایه- فی نقیضه دونه.

هذا، مع ورود النقض علیه بما لو أخبر أحد عن عدم حرمه الکذب، فنقول: إنّ هذا الخبر صدق أو کذب؟ لا إشکال فی أنّه کذب، فنقول: هل یکون هذا الکذب حراما أم لا؟ لا یمکن أن نقول بعدم الحرمه، لما ذکر من لزوم تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، فإذا کان حراما، فیرد الإشکال بأنّه لو لم یکن کذبه مشمولا لعدم الحرمه فکیف یمکن أن یکون مشمولا للحرمه مع أنّهما نقیضان و هما فی مرتبه واحده!؟ فظهر أنّ الصحیح فی الجواب هو الوجوه الثلاثه المتقدّمه.

**و منها:**

أنّه لو کانت أدلّه الحجّیه شامله لخبر السیّد قدّس سرّه، یلزم منه خروج غیره من بقیّه الأخبار عن تحتها، و هو- مضافا إلی أنّه نظیر تخصیص الأکثر المستهجن- یکون إنشاء لعدم الحجّیه بلسان الحجّیه، و إنشاء شی ء بلسان نقیضه خارج عن طریقه المحاوره.

و بعباره أخری: الأمر دائر بین دخول خصوص خبر السیّد- قدّس سرّه- تحت الأدلّه و خروج غیره، و بین دخول غیره و خروج خصوص خبر السیّد رحمه اللّه فقط، و لا ریب أنّ الثانی أولی، لأنّ دخول خبر السیّد مستلزم للمحذور السابق.

و قد أجیب عن هذا: بأنّ الأمر لیس کذلک، بل الأمر دائر بین دخول خبر السیّد و سائر الأخبار التی کانت قبل خبره، و بین دخول الأخبار التی بعد خبر السیّد، و ذلک لأنّ خبر السیّد إنّما کان بعد تلک الأخبار السابقه زمانا، فکیف یمکن أن یشمل الأخبار السابقه!؟ فما هو مشمول لخبر السیّد رحمه اللّه إنّما هو الأخبار اللاحقه، و أمّا السابقه فتشملها أدلّه حجّیه الخبر بلا معارض، فلا یرد لإشکال.

و فساد هذا التوهّم واضح، لأنّ خبر السيّد و إن كان بنفسه متأخّرا عن زمان صدور الأخبار السابقه إلّا أنّ المخبر به بخبره لا يكون متأخّرا عنه، لأنّه أخبر بعدم حجّيّه طبيعيّ الخبر فى الشريعه، و من الواضح أنّه كما يشمل الأخبار اللاحقه كذلك يشمل السابقه أيضا، و ليس المخبر به بخبره عدم حجّيّه الأخبار اللاحقه فقط، إذ احتمال النسخ مفقود قطعا، مضافا إلى أنّه لو سلّم التصريح بعدم حجّيّه خصوص اللاحقه منها، نقطع بعدم الفرق فى ملاك القبول بعد عدم احتمال النسخ، فيكون قول السيد رحمه اللّه على تقدير حجّيّته بمنزله المعارض لأدلّه الحجّيّه.

**هذا، و قد أشكل إشكال سادس بأصل حجّيّه الخبر بأيّ دليل كانت،**

**اشاره**

و هو: أنّ أدلّه حجّيّه الخبر إنّما تنفع فى الأخبار بلا واسطه، و أمّا الأخبار مع الواسطه فلا.

**و يمكن تقريب الإشكال بوجهين:**

**أحدهما**

- و هو يختصّ بخصوص الواسطه-: أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العله إلى المعلول فى تقدّم رتبته عليه، فلو كان الحكم علّه لوجود فرد من أفراد موضوعه، فلا يمكن أن يشمل لذلك الفرد، فإنّ الفرد حسب الفرض معلول للحكم، فلو شمله، لزم تقدّمه عليه(۱)، فيلزم تقدّم المعلول- الّذى هو الفرد- على علّته- و هو الحكم- و هو محال.

و حينئذ نقول: لو أخبر الشيخ عن المفيد- رحمهما اللّه- مثلا، فإخبار الشيخ وجدانيّ، و أمّا إخبار المفيد فليس بوجدانيّ قطعا، و إنّما أحرز كون الخبر خبرا له بالتعبّد بوجوب تصديق الشيخ فيما أخبر به حيث إنّ المخبر به بخبره إنّما هو

---

۱- أي: تقدّم الفرد على الحكم.

كون هـذا الخبر خبرا للمفيـد، و إحراز ذلك ليس إلّا بنفس أدلّه حجّيّه خبر الواحـد، فخبر المفيـد معلول لهـذه الأدلّه، فلو كانت شامله له، يلزم تقدّمه عليها، و تقدّم المعلول على علّته محال.

**و ثانيهما**

- الّذى يختصّ بذى الواسطه- هو: أنّ شمول أدلّه الحجّيّه لشى ء إنّما يتوقّف على أحد أمرين: إمّا أن يكون ذلك الشى ء بنفسه أمرا شـرعيّا قابلاـ للوضع و الرفع، أو كونه موضوعـا للأـثر الشـرعى مع قطع النّظر عن التعبّـد به، فلو أخبر العادل عن حرمه شـرب الخمر أو خمريّه مائع، تشـمله أدلّه الحجّيّه، و أمّا لو أخبر بأنّ العرش فوق الكرسـى، فلا معنى للتعبّـد بخبره هـذا، الّـذى ليس أثرا شرعيّا و لا موضوعا للأثر الشرعى.

ففى الخبر بلاـ واسـطه- سواء كـان المخبر به حكمـا شـرعيّا أو موضوعـا ذا حكم شـرعى- حيث إنّه بنفسه قول المعصوم، يكون مشـمولا للأـدلّه، و أمّـا الأخبـار مع الواسـطه فحيث لاـ أثر لهـا إلّـا نفس وجوب التصـديق فـإنّ المخبر به بخبر الشـيخ- و هو خبر المفيد- ليس أثرا شرعيّا و لا موضوعا ذا أثر كذلك مع قطع النّظر عن التعبّد به، فلا تشمله الأدلّه.

**و أمّا الجواب عن كلا التقريبين**

**فبالنقض أوّلا:**

بموارد الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه، إذ لو أقرّ المنكر عنـد الحاكم بإقراره السابق على طبق قول المدّعى و لكن ادّعى أنّ إقراره كان كـذبا، لا إشـكال و لا خلاف فى أنّه يؤخذ بإقراره، لأنّه يثبت بإقراره الثانى إقراره الأوّل، مع أنّ مقتضـى ما ذكر عدم ثبوته، لأنّ ثبوت الإقرار الأوّل معلول للحكم بنفوذ الإقرار الثانى، فكيف يمكن أن يصير مشمولا لنفس هذا الحكم!؟ و هكذا أىّ أثر مترتّب على الإـقرار الثـانى مع قطع النّظر عن هـذا الحكم، لأـنّ متعلّقه هو الإـقرار الأـوّل، و هو لاـ يكون حكمـا شـرعيّا و لا موضوعا له.

و هكذا الحال فى البيّنه، على البيّنه، فإنّ البيّنه القائمه على قيام بيّنه على نجاسه الثوب مثلا متبعه قطعا بمقتضى أدلّه حجّيّه البيّنه و إلّا لانسدّ باب السجلّات رأسا، فإنّ البيّنه الأولى ربما تموت شهودها، فلا طريق إلى إثبات أنّهم شهدوا بذلك إلّا بيّنه أخرى مع جريان الإشكال فيها بعينه.

**و بالحلّ ثانيا،**

و هو أنّ الحكم الثابت لمتعدّد لو كان حكما واحدا بأن كان الحكم الثابت لهذا لا فرد بعينه هو الحكم الثابت لفرد آخر كما فى الحكم الثابت على عامّ مجموعى، لكان للإشكالين مجال، و أمّا إذا كان منحلّا إلى أحكام عديده حسب تعدّد أفراد موضوعه و إن كان إنشاؤه واحدا كما هو الشأن فى القضايا الحقيقيّه، فلا مجال للإشكالين أصلا، و فى المقام الحكم بوجوب تصديق العادل ينحلّ إلى أحكام متعدّده، فلكلّ واحد من أخبار العدول حكم يخصّه، فيكون فى الأخبار مع الواسطه أحكام عديده حسب تعدّد الوسائط، فلو أخبر الشيخ عن المفيد، فليس وجوب التصديق المترتّب على خبر الشيخ بعينه مترتّبا على خبر المفيد- حتى يقال: كيف يمكن مع أنّ مقتضى كونه حكما لخبر المفيد تأخّره عنه، و مقتضى كونه علّه لثبوت خبره تقدّمه عليه، و هو ليس إلّا تقدّم المتأخّر و تقدّم المعلول على علّته!؟- بل وجوب التصديق المترتّب على حكم الشيخ حكم، و وجوب التصديق المترتّب على خبر المفيد حكم آخر، فلا إشكال، و لا يلزم تقدّم المعلول- الّذى هو خبر المفيد، الثابت بوجوب التصديق- على علّته، إذ هو متقدّم على وجوب تصديق آخر غير ما هو علّه له.

و هكذا ليس الأثر لخبر المفيد- قدّس سرّه- بعينه هو وجوب تصديق الشيخ- قدّس سرّه- حتى يقال بأنّه ليس لإخبار الشيخ- مع قطع النّظر عن التعبّد به- أثر، لأنّ المخبر به ليس حكما شرعيّا و لا موضوعا له، بل لخبر المفيد رحمه اللّه أثر

يخصّه، و هو وجوب تصديق قوله المختصّ به، و يكون ذلك مترتّبا على قوله واقعا مع قطع النّظر عن التعبّد بقول الشيخ رحمه اللّه، و يكون أثر التعبّد بقول الشيخ هو ترتّب الأثر الواقعى- المترتّب على قول المفيد، الّذى يكون مخبرا به بقول الشيخ رحمه اللّه- و هو وجوب تصديقه المختصّ به، و حينئذ فلا تلزم اللغويه فى التعبّد بقول ذى الواسطه، فيرتفع الإشكالان من البين.

و ما ذكرنا يجرى فى الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه لكونهما أحكاما انحلاليّه.

و بما ذكرنا يندفع إشكال آخر أورد فى المقام، و هو: اتّحاد دليل الحاكم و المحكوم.

و توضيحه: أنّ خبر الواسطه ليس محرزا بالوجدان، بل إنّما أحرز بالتعبّد بقول العادل الّذى هو ذو الواسطه، و حينئذ لو كان هكذا الحكم شاملا لخبر الواسطه أيضا، يلزم أن يكون هذا الحكم حاكما على نفسه، لأنّه يوجب إدخال خبر الواسطه فى موضوع نفسه تعبّدا، فيكون الدليل الواحد حاكما و محكوما، لأنّه بعينه يثبت الموضوع.

أمّا وجه الدفع: فبيانه أنّ الحكومه على أقسام ثلاثه:

الأوّل: أن يكون الدليل الحاكم شارحا للدليل المحكوم بمدلوله اللفظى و مبيّنا له و مفسّرا لما هو المراد منه بمثل كلمه «أى» و «أعنى» كالروايه الوارده فى الشكوك من قوله عليه السلام: «إنّما عنيت الشكّ بين الثلاث و الأربع»(۱).

الثانى: أن يكون الحاكم ناظرا إلى الدليل المحكوم إمّا بالنظر إلى عقد حمله، كما فى أدلّه الضرر بالنسبه إلى الأحكام، فيرفع نفس الأحكام من غير

---

۱- معانى الأخبار: ۱۵۹( باب معنى ما روى.). الحديث ۱، الوسائل ۸: ۱۸۸، الباب ۱ من أبواب الخلل، الحديث ۵ نقلا بالمعنى.

تصـرّف فی الموضوع، أو بالتصـرّف فی الموضوع توسعه، کمـا فی «الطواف بـالبیت صـلاه» أو تضـییقا، کما فی «لا شکّ لکثیر الشکّ».

الثالث: أن لا یکون الدلیل شارحا و لا ناظرا، بل کان مثبتا لفرد الموضوع و متکفّلا لتطبیقه علی فرد من الأفراد الخارجیّه، أو نفی تطبیقه علیه، فالموضوع باق علی ما کان علیه من الأفراد، و إنّما یوجب الدلیل الحاکم تطبیق الموضوع علی فرد و عدمه، کما فی حکومه الأمـارات علی الواقع، فـإنّ الـبیّنه إذا قـامت علی خمریّه مـائع تکون حـاکمه علی الواقع، أی توجب تطبیق الخمر الواقعی علیه، و کذلک الحال فی حکومه الأمارات علی الأصول العملیّه، فإنّها ترفع الشکّ الّذی یکون موضوعا للأصول تعبّدا، و تقول: «أیّهـا المکلّف الّـذی تخیّلت أنّـک شـاکّ اعلم بأنّک لست بشاکّ فی حکم الشارع» و هکـذا الأمر فی حکومه الأصول السـببیّه علی الأـصول المسبّبیّه، فـإنّ استصـحاب الکرّیّه فی المـاء المشـکوک کرّیّته یوجب رفع الشکّ فی نجاسه الثوب المغسول به، و جعله متیقّنا بطهارته بعد العلم بنجاسته سابقا، فیوجب نفی فرد عن الاستصحاب المسبّبی، و هو نجاسه الثوب.

و بعـد ذلـک نقول: إنّ التعـدّد فی دلیلی الحـاکم و المحکوم إنّمـا یعتبر فی القسـمین الأوّلین من الحکومه، فإنّ لازم شـرح أحد الـدلیلین للآـخر أو نظره إلیه أن یکون متعـدّدا، و أمّا فی القسم الأخیر فلا یعتبر ذلک، فإنّ الـدلیل فی الأصل السـببی و المسبّبی واحـد، و هو قوله علیه السـلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ»(۱) مع أنّ الأصـل الجـاری فی أحـدهما حاکم علی الأصل الجاری فی الآخر، و لیس هذا إلّا لکون الحکومه إنّما هو بالمعنی الثالث، أی تطبیق الموضوع علی فرد، و المقام

---

۱- التهذیب ۱: ۸- ۱۱، الوسائل ۱: ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

من هـذا القبيـل، فـإنّ وجوب العمـل بخبر العـادل فى ضـمن فرد منه- و هو خبر الشـيخ رحمه اللّه مثلاـ- يوجب إثبـات فرد آخر لموضوع نفسه- و هو خبر المفيد رحمه اللّه- و يكون موجبا لتطبيق موضوع نفسه على قول المفيد، فعلى هذا لا يحتاج إلى تعدّد الدليلين فى هذه الحكومه.

و الوجه فيه: أنّ الحكومه بين المـدلولين لا بين الـدليلين، و فى المقام المـدلولان- و هما الحكمان اللذان يكونان مدلولين لدليل «صدّق العادل»- متغايران و إن كان دليلهما واحدا.

**بقى فى المقام شى ء،**

و هو: أنّ المتأخّرين إنّما يعملون فى الكتب الفقهيّه بأربعه أقسام من الخبر:

الأوّل: الصحيح، و المراد به ما كان جميع رواته عدلا إماميّا.

الثـانى: الحسن، و المراد منه مـا كان رواته جميعا إماميّين ممـدوحين بالخير و السـداد، و متحرّزين عن الكـذب، و كان فيهم غير معدّل.

الثالث: الموثّق، و المراد منه ما كان رواته موثّقين و إن لم يكونوا إماميّين.

الرابع: الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب.

فهل جميع الأقسام داخله فى الآيه الشريفه أم لا؟

لاـ إشـكال فى دخول الأـوّل منهـا، بل هو المتيقّن منه، كما أنّه لا إشـكال فى دخول الأخير فى المنطوق، فإنّ الفحص و التفتيش عنه و ملاحظه عمل المشـهور به تبيّن عن أحواله، و موجب للوثوق و الاطمئنان بصدقه، فإنّ عملهم به مع فسق راويه كاشف عن وجود قرينه دالّه على الصدق و إن كان الراوى متّهما بالكذب.

و أمّا الوسـطان: فيمكـن تقريب الآـيه على وجه يكونـان داخلين فى المفهـوم، و يمكن تقريبهـا على وجه يـوجب إدخالهمـا فى المنطوق.

أمّا التقريب الأوّل بأن يقال: إنّ المراد بالفاسق فى الآيه الشريفه ليس هو الفاسق على إطلاقه، بل الظاهر أنّ المراد منه- بمناسبه الحكم و الموضوع- خصوص الكاذب غير المتحرّز عن الكذب، و ذلك لأنّ وجوب التبيّن عن صدق الخبر لعدم إصابه القوم بجهاله إنّما يناسب الفاسق غير المتحرّز عن الكذب لا الفاسق مطلقا و إن كان موثّقا فى خبره، و يكون الفاسق الموثّق مع العادل سواء فى الجهه المطلوبه هنا، فيدخل الخبر الموثّق و الحسن فى المفهوم، فلا يجب التبيّن فيه.

و لكن هذا التقريب و إن كان حسنا إلّا أنّ الاستدلال به غير ممكن، لأنّا و إن سلّمنا أنّ الملاك لعدم القبول هو عدم التحرّز عن الكذب إلّا أنّ الفاسق حيث إنّه بمقتضى فسقه لا يعتنى بشأن اللّه و أحكامه، فيحتمل وجدانا أن يكون كاذبا فى خصوص هذا الخبر و إن كان موثّقا فى نقله و متحرّزا عن الكذب نوعا، فإنّه بمقتضى فسقه لا يبالى بالكذب، فلا يؤمن منه، فلا عبره بقوله.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الكذب حكمه نوعيه فى عدم اعتبار قول طبيعىّ الفاسق، و لا يلزم فيه الاطّراد، كما فى العلّه.

و أمّا التقريب الثانى بأن يقال: إنّ التبيّن- كما ذكرنا- طلب الظهور، و من المعلوم أنّ الظهور و الوضوح كما يمكن أن يتحقّق بالعلم الوجدانى كذلك يمكن أن يتحقّق بما جعله الشارع وضوحا و تبيّنا و لو إمضاء، و حينئذ نقول:

ظهور صدق الخبر كما يتحقّق بالتبيّن و التحقيق عن أحوال نفس الخبر كما فى الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب كذلك يتحقّق بالتبيّن فى أحوال شخص المخبر، و أنّه صادق أو كاذب، و لا ريب أنّ الوثوق و الاطمئنان بصدق الراوى طريق عقلائىّ لاستكشاف صدق الخبر، فيكون هذا مصداقا للتبيّن عندهم، و حيث لم يرد عن الشارع ردع عنه يكون هذا عنده أيضا ممضى، فالوثوق

بصـدق الراوى تبيّن عن الخبر، فيسـمع قول راويه و إن كان فاسـقا، فيدخل القسـمان كالأخير فى المنطوق، و الأوّل فى المفهوم، فاستفيد حكم الجميع من الآيه.

**[آيه النفر]**

و من جمله الآيات التى استدلّ بها على حجّيّه الخبر الواحد: قوله تعالى:

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ(۱).

و تقريب الاسـتدلال بهـا: أنّ المراد بالحـذر فى قوله: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ هو التحفّظ و التحرّز العملى و الاجتناب عن المحـذور فى مقام العمل لا الخوف النفسانىّ الّذى يوجب التحرّز الخارجى، و على هذا لا نحتاج فى الاسـتدلال إلى ضمّ الإجماع المركّب، أو أنّ الحذر إذا كان حسـنا، فلا محاله يكون واجبا، فإنّ جميع ذلك موقوف على كون المراد من الحذر هو نفس الخوف النفسانىّ لا الفعل الخارجى المترتّب عليه، و أنّ كلمه «لعلّ» سواء وقعت فى كلامه تعالى أو غيره ظاهره فى علّيّه ما بعدها لما قبلها، فيكون الحذر فى المقام علّه غائيّه لوجوب الإنذار.

ثمّ إنّ الغـايه المترتّبه على واجب إمّـا أن تكون فعلاـ من أفعال المكلّف أو لا، و ما يكون من أفعاله إمّا [أن] يكون تحت اختياره أو لا.

فمـا لاـ يكون من أفعـاله، مثـل أن يقـال: «اسـتغفر اللّه لعلّه تعـالى يغفرك» أو يكون من أفعاله و لكنّه ليس تحت اختياره، كقول الطبيب: «اشرب هذا الدواء لعلّك تصحّ» لا يتعلّق التكليف به قطعا، و وجهه ظاهر.

و أمّا ما يكون من أفعاله و تحت اختياره، كما فيما نحن فيه، فإنّ الحذر

---

۱- التوبه: ۱۲۲.

بـالمعنى الّـذى ذكرنـا- و هـو التحفّـظ العملى و التحرّز الخـارجى- يكـون تحت اختيـار المكلّف، فيتعلّق التكليف به يقينـا، لأنّـه الغرض الأصلى من وجوب الإنذار، فهو أولى بتعلّق التكليف الوجوبىّ به، و أنّ ظاهر قوله تعالى:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الـدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إلى آخره هو العـامّ الاسـتغراقى (۱)، كمـا هو مقتضـى مقابله الجمع بالجمع، نظير قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ(۲) فـإنّه ليس المراد أنّكم جميعـا اغسـلوا وجه الكـلّ، بـل المراد أنّ كلّ أحـد يغسل وجهه و يـده، فليس المراد أنّ المتفقّهين جميعا يجب أن يجتمعوا فى محلّ واحد و ينذروا قوما واحدا حتى يحصل التواتر بسبب إنذار الجميع، بل المراد أنّ كلّ واحد من المتفقّهين يرجع إلى قومه و ينذرهم، و من المعلوم أنّ خبر الواحد بحسب طبعه لا يفيد العلم.

و مقتضى جميع ما ذكرنا: أنّ الحذر و التحفّظ و التحرّز عن المحذور واجب عند إنذار من نفر و تفقّه فى الدين، فالآيه تدلّ على حجّيّه خبر الواحد (۳)

---

۱- أقول: دلالـه الآيه- بمقتضـى مقابله الجمع بالجمع- على العموم الاستغراقى لا ريب فيها إلّا أنّ هـذا الأمر ليس من مقـدّمات الاستدلال، فإنّه يمكن مع العامّ المجموعى أيضا، فإنّ حصول العلم و التواتر ليس من لوازم العامّ المجموعى، بل هو مطلق بالنسبه إلى حصول العلم و عدمه، فيتمسّك بإطلاق العامّ المجموعى فلا يضرّ بالاستدلال. (م).

۲- المائده: ۶.

۳- أقول: التحذّر من الحذر و الحذر، و من معانى الحذر الاحتياط، كقوله تعالى: خُذُوا حِذْرَكُمْ* النساء: [۷۱ و ۱۰۲] أى اسلكوا طريق الاحتياط كما قيل، و معناه هو الاحتياط عنـد إنـذار المنـذر بحيث لا يقع المنذر- بالفتح- فى خلاف الواقع، كما فى موارد العلم الإجمـالى، و هـذا المعنى غير حجّيّه الخبـر الواحـد، فإنّهـا تعنى أنّ المخبر إذا أخبر بوجوب شـى ء يجب الأخـذ به و يجوز الفتوى بمضـمونه. نعم، للتحـذّر معنى آخر ينطبق على حجّيّه الخبر، فلسـان الآيه بالنسـبه إلى المـدّعى مجمل، لاحتمال أن يكون المـدلول هو وجوب الاحتياط عند الإنذار، أو حجّيّه الخبر، فالدليل أعمّ من المدّعى. و بعباره أخرى: ليس مدلولها كمدلول قوله عليه السلام: «لا ينبغى التشكيك فيما يروى عنّا ثقاتنا». (م).

مطلقا، ثقه کان أو غيره، غايه الأمر أنّ يقيّد إطلاقه بالعداله بدليل خارجی.

و الحقّ ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من تماميّه دلاله الآيه علی ذلک، و أنّ دلالتها علی المطلوب أقوی من دلاله آيه النبأ عليه، لکثره الإيرادات الوارده عليها، و أنّ تضعيف شيخنا العلّامه الأنصاری- أعلی اللَّه مقامه- دلالتها علی ذلک و تصديقه من(۱) شبه الاستدلال بها علی حجّيّه الخبر الواحد بالاستدلال عليها بالنبوی المشهور «من حفظ علی أمّتی أربعين حديثا»(۲) إلی آخره لم يکن مترقّبا منه قدّس سرّه(۳).

و قد أورد عليها إشکالات.

منها: أنّ الآيه ليست فی مقام بيان وجوب الحذر عند إنذار المنذر الواحد، بل تکون فی مقام بيان وجوب النفر و التفقّه و الإنذار، و أمّا وجوب الحذر فلعلّه مقيّد بصوره حصول العلم.

و فيه: أنّ التقييد بالعلم فی المقام لغوا لا معنی له، إذ معنی التقييد- کما قرّر فی مقرّه- أن يزاد قيد علی الموضوع مع حفظ عنوان الموضوع، کما فی «أعتق رقبه» فإنّ موضوع الحکم- و هو الرقبه- محفوظ بعد ازدياد قيد الإيمان، لا إلغاء عنوان الموضوع و رفع اليد عنه، و تقييد وجوب الحذر بصوره حصول العلم موجب لإلغاء عنوان الإنذار الّذی هو موضوع لوجوب الحذر، إذ العلم هو حجّه بنفسه، و بعد حصول العلم بالمحذور يجب الحذر، سواء کان هناک

---

۱- المراد بالموصول هو الشيخ البهائی فی أربعينه: ۷۱.

۲- الخصال: ۵۴۱- ۱۵، ثواب الأعمال: ۱۶۲- ۱، کنز العمّال ۱۰: ۲۲۴- ۲۲۵- ۲۹۱۸۲- ۲۹۱۸۹.

۳- أجود التقريرات ۲: ۱۱۱، و انظر: فرائد الأصول: ۸۱.

إنذار أم لم یکن، فأخذ عنوان الإنذار فی الموضوع بعد ذلک لغو لا معنی له.

و هذا نظیر ما ذکرنا فی الجمع بین روایه إسماعیل بن بزیع- و هی «إنّ ماء البئر واسع لا یفسده شی ء إلّا إذا تغیّر طعمه أو ریحه فینزح حتی یطیب الطعم و تذهب الریح، لأنّ لها مادّه»(۱)- الدالّه علی عدم انفعال کلّ ماء ذی مادّه بمقتضی التعلیل المذکور فی ذیلها، و بین مفهوم قوله علیه السلام: «إذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شی ء»(۲) فإنّ مفهومه أنّ الماء القلیل غیر البالغ حدّ الکرّ ینفعل، سواء کان ذا مادّه أو لم یکن کذلک، و بینهما عموم من وجه، و مادّه التعارض هو الماء القلیل الّذی له مادّه من تقدیم روایه ابن بزیع و الحکم بعدم انفعال القلیل الّذی له مادّه من جهه أنّ تقیید ما له مادّه بکونه کرّا موجب لإلغاء عنوان ما له مادّه، فإنّ الکرّیّه عنوان مستقلّ لعدم الانفعال، فما فائده أخذ ذی المادّه فی الموضوع؟ و هذا بخلاف العکس، فإنّ تقیید موضوع الانفعال- و هو الماء القلیل- بأن لا یکون له مادّه لا یوجب ذلک، و عنوان الموضوع- و هو القلّه- بعد محفوظ لم یرفع الید عنه.

و هکذا الکلام فی قوله علیه السلام: «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه»(۳) الشامل للطیر و غیره، و قوله علیه السلام: «کلّ حیوان یطیر فلا بأس ببوله و خرئه»(۴)

---

۱- الاستبصار ۱: ۳۳- ۸۷، الوسائل ۱: ۱۴۱، الباب ۳ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱۲.

۲- الکافی ۳: ۲- ۲، التهذیب، ۱: ۳۹- ۴۰- ۱۰۷ و ۲۲۶- ۶۵۱، الاستبصار ۱: ۶- ۱ و ۲۰- ۴۵، الوسائل ۱: ۱۵۸، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱.

۳- الکافی ۳: ۵۷- ۳، التهذیب ۱: ۲۶۴- ۷۷۰، الوسائل ۳، ۴۰۵، الباب ۸ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

۴- الکافی ۳: ۵۸- ۹، التهذیب ۱: ۲۶۶- ۷۷۹، الوسائل ۳: ۴۱۲، الباب ۱۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱.

فإنّ تقییـد ما یطیر بکونه مأکول اللحم موجب لرفع الید عن عنوان الطیران المأخوذ فی موضوع الروایه الثانیه، و لا یکون العکس کذلک، کما هو واضح.

و بالجمله، هذا التقیید لغو لا تترتّب علیه فائده أصلا.

مضافا إلی أنّه تقییـد بمورد نادر، فإنّ طبع الخبر ممّا یحتمل الصدق و الکذب، فغالبا لا یحصل العلم من إنذار المنذر، و نادرا فی بعض الموارد بسبب الأمور الخارجیّه غیر المرتبطه بالخبر بما هو خبر یحصل العلم، فتقییـده(۱) بـالعلم لو لم یکن لغوا من الجهه المذکوره یکون لغوا من هذه الجهه.

و منهـا: أنّ الإنـذار بمعنی التخویف، و لا تخویف فی خبر الراوی بمـا هو راو و ناقـل لألفـاظ الروایه التی سـمعها من الإمام علیه السلام أصلا، فهو لا یصدق علیه المنذر حتی یجب الحذر عند إنذاره.

نعم، الواعظ الّذی یخوّف الناس بضـروریّات الأحکام، و الفقیه الّذی ینـذر الناس بما فهمه من الأحکام یمکن الاسـتدلال بالآیه علی وجوب الحذر عند إنذارهما.

و الجواب: أنّه إن کان المراد بالإنـذار هو الإنذار الابتدائی، فالآیه لا تکون شامله للفقیه أیضا، فإنّ الفقیه یفتی بأنّ السوره- مثلا- جزء للصـلاه فیجب إتیانها فیها، و بعـد إفتائه بـذلک یعلم المقلّد بأنّه یعاقب علی ترک السوره، فالفقیه لا ینـذر ابتـداء، بل ینـذر بالإفتاء و ببیان الأحکام التی فهمها من مدارکها لا ابتداء و بلا واسطه، و لا یمکن عدم شمول الآیه له، فإنّه موردها.

و إن کان المراد منه أعمّ من الابتدائی و الضمنی، فالراوی أیضا بنقل الروایه التی دلّت علی وجوب شی ء أو حرمه شی ء یخوّف الناس و ینذرهم،

---

۱- أی تقیید وجوب الحذر.

فلم لا تشمله الآیه؟

و منها: أنّ الآیه تـدلّ علی وجوب التحذّر عند إنذار المنذر المتفقّه بما تفقّه، فلا بدّ من العلم بکون الإنذار إنذارا بما تفقّه، و من المعلوم أنّه لا یحصل العلم بذلک بمجرد إنذار المنذر، فالشبهه مصداقیّه.

و الجواب: أنّ هـذا الإشـکال راجع إلی الإشـکال الأوّل من لزوم تقیید وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالمحذور، و قد عرفت جوابه، فالآیه بإطلاقها تـدلّ علی وجوب الحذر و قبول الخبر مع عدم إفادته للعلم، کما هو مقتضـی مقابله الجمع بالجمع، و علی أنّ المنذرین هم النافرون، کما استشهد به الإمام(۱) علیه السلام، لا المتخلّفون، کما فی بعض التفاسیر(۲).

و منها: أنّ الآیه لا تدلّ علی وجوب قبول خبر الراوی بما هو راو، بل تدلّ علی وجوب قبول خبر الفقیه بقرینه لِیَتَفَقَّهُوا.

و توهّم: أنّ مثل زراره و محمّد بن مسلم و غیرهما ممّن کانوا من فقهاء الرّواه لا ریب فی وجوب قبول خبرهم، و إذا ثبتت حجّیّه قولهم تثبت حجّیّه خبر غیرهم بعـدم الفصل، فاسـد، فإنّ حجّیّه قول زراره و محمد بن مسـلم و أمثالهما إن کانت بما هم فقهاء لا بما هم رواه، فلیس هناک عدم القول بالفصل حتی یتمّ به الاستدلال، و إن کانت بما هم رواه لا بما هم فقهاء، فلا قائل بالفصل، إلّا أنّه أوّل الکلام.

و الّذی یرفع الإشـکال أنّ الفقه لیس المراد منه معناه الاصـطلاحی- و هو الاسـتنباط و الاجتهاد الّذی هو أشدّ من طول الجهاد، لکثره الروایات المتعارضه الوارده فی باب العبادات و قلّه ما ورد فی باب المعاملات و زیاده الاختلاف بین

---

۱- الکافی ۱: ۳۱- ۶، تفسیر العیاشی ۲: ۱۱۸- ۱۶۲.

۲- التبیان ۵: ۳۲۱، الکشّاف ۲: ۲۲۱، مجمع البیان ۵: ۱۲۶.

أقوال العلماء بحيث لا يتيسّر التفقّه إلّا للقليل- بل المراد منه هو الفقه المعمول فی ذلک الزمان الّذی هو عباره عن فهم مضامین کلمات الأئمّه سلام اللّه علیهم أجمعین، و من المعلوم أنّ الرّواه کانوا من أهل اللسان عارفین باللغه العربیّه ملتفتین إلی معانی أسئلتهم من الأئمّه صلوات اللّه علیهم أجمعین، و الأجوبه الصادره منهم علیهم السلام، فهم فقهاء بهذا المعنی، و نسبتهم إلی الأئمّه فی ذلک الزمان کنسبه المقلّدین فی زماننا إلی مراجع تقلیدهم فی فهم أحکام دینهم.

فظهر من جمیع ما ذکرنا اندفاع جمیع الإشکالات الوارده علی الآیه و تمامیّتها فی الدلاله علی حجّیه قول الراوی و خبر الواحد.

## [آیه الکتمان]

و ممّا استدلّ به علی حجّیه خبر الواحد: قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ(۱).

و تقریب الاستدلال بها: أنّ الآیه تدلّ علی حرمه کتمان ما أنزل من الأحکام، و إذا وجبت حرمه الکتمان یجب القبول عند الإظهار مطلقا، سواء کان المظهر واحدا أو متعدّدا، و إلّا لزمت لغویّه الإظهار، و هذا نظیر وجوب إظهار النساء ما فی أرحامهنّ بمقتضی قوله تعالی: وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحامِهِنَ(۲) فإنّه یجب قبول قول المرأه بمجرّد الإظهار، و إلّا تلزم لغویّه وجوب الإظهار، و الملاک فی کلا المقامین واحد.

و فیه: أنّ المقام لا یقاس بحرمه کتمان النساء، لوجهین:

الأوّل: أنّ الکتمان فی قوله تعالی: وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ إلی آخره، راجع إلی أمر هو فی نفسه خفیّ، و لو لم یظهر یبقی علی خفائه،

---

۱- البقره: ۱۵۹.

۲- البقره: ۲۲۸.

و يوجب اضمحلال المقتضى، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الكتمان راجع إلى أمر هو فى نفسه ظاهر و بيّن بحيث لو لا المانع لظهر بنفسه، و من الواضح أنّ الشى ء بعد ظهوره و وضوحه لا يحتاج فى تصديقه إلى التعبّد بقول المظهر، فكم فرق بين إظهار ما خفى فى نفسه و إظهار ما ظهر بنفسه و لكنّه خفى بالكتمان، فإنّ الأوّل حيث إنّه لا يصير ظاهرا أو معلوما بإظهار المظهر- كالحمل- يحتاج إلى التعبّد بوجوب القبول، و إلّا يصير وجوب الإظهار لغوا، و الثانى حيث إنّه يصير معلوما و ظاهرا بإظهار المظهر و يرتفع المانع من ظهوره، فلا معنى للتعبّد به بعد ظهوره و معلوميّته.

الثانى: أنّ حرمه الكتمان فى باب الحمل ليس لها أثر إلّا وجوب القبول عند إظهاره، بخلاف المقام، فإنّ حرمه الكتمان تترتّب عليها فائده أخرى أيضا، و لا ينحصر أثرها بوجوب القبول، و هى: أنّ يظهر كلّ من عنده الخبر و الواقعه حتى يحصل العلم بذلك، كواقعه غدير خمّ، فعلى كلّ أحد يجب الإظهار، لهذه الحكمه و المصلحه.

لا يقال: إنّ لازمه عدم وجوب الإظهار إذا انحصر من عنده الخبر و الواقعيه بعدد لا يحصل العلم به، و هذا خلاف إطلاق الآيه.

فإنّه يقال: حصول العلم للسامعين ليس علّه للحكم حتى يدور الحكم مدارها وجودا و عدما، بل هو حكمه (۱)، فلا مانع من عدم اطّرادها، كما فى باب

---

۱- أقول: إن كان بين العلّه و الحكمه فرق كما قيل، فهذا الجواب صحيح، و لكنّ الفرق بينهما غير صحيح، فإذا كان شى ء فى لسان الدليل غايه، فهو علّه، سواء كانت موجوده أم لا. نعم، عبّروا عن العلّه فيما إذا انتفت و كان الحكم موجودا عند الكلّ- كما فى مورد العدّه و نظائرها- بالحكمه، و هذا اصطلاح محض فى موارد خاصّه للفرار عن لزوم تحقّق المعلول بلا علّه، فالفرق بينهما صرف اصطلاح، و لا ضابطه فى تشخيص العلّه عن الحكمه إلّا دوران الحكم مدارها عند الكلّ، و عدمه، فإذا أخذ شى ء علّه غائيّه، فالحكم النفسىّ يدور مداره دائما، و فيما نحن فيه لا بدّ و أن لا يجب الإظهار على من انحصر الخبر عنده، و الحكم فى موارد عدم العلّه ليس حكما نفسيّا ناشئا عن الملاك، بل حكم ابتدائى طريقى جعل تحفّظا على الملاكات الواقعيّه. (م).

العدّه، فإنّ حكمتها عدم اختلاط المياه و مع ذلک تجب علی کلّ امرأه و لو کانت عقیمه لا تحمل أبدا، و باب استحباب غسل الجمعه لکلّ أحد و لو لم تکن حکمه الجعل موجوده فیه، و هو رفع أریاح الآباط، و باب وجوب شهاده الشاهد و لو کان واحدا مطلقا إذا ما دعی، مع أنّ شهاده الواحد لا یترتّب علیها أثر لو لم ینضمّ إلیه شاهد آخر أو یمین فی بعض الموارد.

## [آیه الذّکر]

و ممّا استدلّ به علی حجّیّه الخبر الواحد: قوله تعالی: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ*(۱) بتقریب أنّ وجوب السؤال یستلزم وجوب قبول الجواب، و إلّا لغا وجوب السؤال، و إذا کان قبول الجواب واجبا عند السؤال عمّا سمعه الراوی من الإمام علیه السلام یجب ابتداء(۲) أیضا، لعدم الخصوصیّه للسؤال قطعا.

و یرد علیه أوّلا: أنّ المراد من أهل الذّکر فی الآیه هو أهل العلم ظاهرا و الراوی بما هو راو لیس من أهل العلم، فالآیه- لو سلّمت دلالتها علی وجوب العمل بالجواب- تدلّ علی حجّیّه قول المفتی لا الراوی.

و ما أفاده صاحب الکفایه- قدّس سرّه- من أنّ الآیه تدلّ علی حجّیّه قول بعض الرّواه مثل زراره و محمد بن مسلم و غیرهما ممّن یکون عالما و فقیها و تثبت حجّیّه قول غیرهم بعدم القول بالفصل(۳) قد عرفت فساده و أنّ حجّیّه قول الرّواه

---

۱- النحل: ۴۳، الأنبیاء: ۷.

۲- أی من غیر سؤال.

۳- کفایه الأصول: ۳۴۵.

المذكورين لو كانت بما هم رواه لا بما هم أهل العلم لكان لإثبات المطلوب بالإجماع المركّب وجه لكنّه ليس كذلك، فمن هذه الجهه لا إشكال فيه و لكن فيه ما عرفت آنفا من أنّ المراد من الفقيه هو مطلق أهل اللسان لا معناه المصطلح فى هذا العصر على الفرض.

و ثانيا: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب قبول الجواب تعبّدا، فإنّ العرف لا يفهمون من قولك: «سل إن كنت جاهلا» إلّا رفع الجهل بالجواب، و هذا الجواب متين جدّاً.

ثمّ إنّ ظاهر الآيه- بمقتضى السياق- أنّ المراد من أهل الذّكر هو علماء أهل الكتاب، و فسّر فى الأخبار المستفيضه بالأئمّه(۱) سلام اللّه عليهم أجمعين، و لا منافاه بينهما أصلا، لأنّ أهل الذّكر هم الذين يرجع إليهم و يحتجّ بقولهم، فبالقياس إلى علائم النبوّه و صفات النبىّ، التى هى مكتوبه فى التوراه كان علماء اليهود- لاطّلاعهم على جميع ذلك- من أهل الذّكر، الذين يرجع إليهم اليهود، و يحتجّون بقولهم و إن كان الأئمّه سلام اللّه عليهم أيضا عالمين بها، بل هم عليهم السلام أعم و أخبر بذلك منهم بمراتب إلّا أنّهم عليهم السلام حيث كانوا من فروع النبوّه لا يصحّ الاحتجاج بقولهم فى علائم النبوّه و صفات النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لكنّهم أهل الذّكر بالنسبه إلى الأحكام بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، كما أنّ الفقهاء أهل الذّكر بعدهم سلام اللّه عليهم.

## [آيه الأذن]

و من الآيات قوله تعالى: وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ(۲).

و حاصل الاستدلال بها: أنّ اللّه تبارك و تعالى مدح رسوله صلّى اللّه عليه و آله بتصديقه

---

۱- انظر: الوسائل: ۲۷: ۶۲، أحاديث الباب ۷ من أبواب صفات القاضى.

۲- التوبه: ۶۱.

للمؤمنین، بل قرنه بالتصدیق باللّٰه، و إذا کان التصدیق حسنا کان واجبا، فیجب تصدیق الجائی بالخبر إذا کان مؤمنا.

و فیه: أنّ المراد بتصدیقه صلّی اللّه علیه و آله للمؤمنین لیس قبول قولهم تعبّدا من دون حصول العلم بصدقهم و ترتیب آثار الواقع علی کلّ ما سمعه صلّی اللّه علیه و آله منهم بدون ذلک، لأنّ مورد الآیه هو تصدیق النبی صلّی اللّه علیه و آله لقول النمّام الّذی أخبر اللّٰه تعالی بنمیمته، فصدّقه و أحضر النمّام و سأله فأنکر و حلف علی ذلک فقبل منه النبی صلّی اللّٰه علیه و آله و صدّقه فی ذلک مع علمه صلّی اللّٰه علیه و آله بکونه کاذبا، و کیف یمکن مع ذلک أن یترتّب آثار الواقع علی قوله!؟ فمدحه بتصدیقه للمؤمنین کان من جهه حسن ظنّه بهم و عظم خلقه حیث کان لهم یتّهم الکاذب و لا یعارضه بکذبه و لا یخجله بین الناس بأن یقول له: «أنت کاذب فی کلامک» بل کان یعامل معه بحسب الظاهر معامله المصدّق و یظهر القبول منه بما ینفعه و لا یضرّ غیره، و لا یکذّبه و لا یؤذیه فی الظاهر، کما هو مقتضی قوله علیه السلام: «یا محمد(۱) کذّب سمعک و بصرک عن أخیک، فإن شهد عندک خمسون قسامه أنّه قال قولا، و قال: لم أقله، فصدّقه و کذّبهم»(۲) الخبر، فإنّه لا معنی لتصدیق الواحد مع شهاده خمسین قسامه علی خلافه إلّا ما ذکر من إظهار القبول منه و تصدیقه بما ینفعه و لا یضرّهم، کما أنّ المقصود من تکذیبهم تکذیبهم فیما یضرّه و لا ینفعهم، لا ترتیب آثار الصدق واقعا علیه و الکذب علیهم.

ثمّ إنّ شیخنا العلّامه الأنصاری- أعلی اللّٰه مقامه- استشهد لذلک بتغییر الأسلوب و اختلاف السیاق فی الآیه حیث عبّر عن تصدیقه تبارک و تعالی

---

۱- هو محمد بن الفضیل الراوی عن الإمام أبی الحسن الرضاع.

۲- الکافی ۸: ۱۴۷- ۱۲۵، عقاب الأعمال: ۲۹۵( باب عقاب الذین.). الحدیث ۱، الوسائل ۱۲: ۲۹۵، الباب ۱۵۷ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴.

بالإيمان باللّه، و عن تصديق قول المؤمنين بالإيمان لهم بتعديه الإيمان بالباء فى الأوّل و باللام فى الثانى، المشعر بأنّ التصديق يكون فيما ينفعهم و لا يضرّ غيرهم(۱).

و فيه ما لا يخفى، فإنّ مادّه «آمن» إذا عدّيت بالباء، فمعناها هو التصديق بالشخص، و إذا عدّيت باللام، تفيد التصديق بالقول، فإذا قيل، «آمن به» يكون معناه صدّق بوجوده، بخلاف ما إذا قيل: «آمن له» فإنّ معناه أنّه صدّق قوله، فالإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ حيث عدّى باللام يراد منه بحسب تتّبع موارد استعمالاته أنّه صلّى اللّه عليه و آله يصدّق قولهم، و لا يكون المراد منه أنّه يصدّق بوجودهم حتى يتعدّى بالباء، إذ لا معنى لتصديقه صلّى اللّه عليه و آله بوجود المؤمنين، فلا تصحّ تعديته بغير اللّام، فلا يكون شاهدا على ما ذكره قدّس سرّه.

و النكته فى تعديه الإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ بالباء دون اللام- مع أنّ مقتضى ما ذكرنا هو التعديه باللام، إذ المراد منه أنّه صلّى اللّه عليه و آله يصدّق قوله تعالى و قولهم، لا أنّه يصدّق بوجوده تعالى و بقولهم- لعلّها أنّ التصديق بوجود اللّه تعالى ملازم للتصديق بقوله و جميع صفاته الكماليّه، بخلاف التصديق بوجود المؤمنين، فإنّه لا يلازم التصديق بقولهم، كما هو أوضح من أن يبيّن.

---

۱- فرائد الأصول: ۸۳.

## فصل: فی الأخبار التی استدلّ بها لحجّیّه الخبر الواحد.

لا یخفی أنّ الاستدلال بالأخبار یتوقّف علی قطعیّه صدورها، و هی إمّا بتواترها لفظا بأن تکون بألفاظها منقوله بکثره امتنع تواطؤ الناقلین علی الکذب، أو معنی بأن یکون معنی مشترکا بین جمیعها منقولا- کذلک أو إجمالا- بأن یکون واحد منها مقطوع الصدور، فیؤخذ بأخصّها مضمونا، فإن دلّ الأخصّ علی حجّیّه الأعمّ، کما إذا کان مفاد الأخصّ حجّیّه خبر الثقه العادل و وجدنا خبرا کذلک دلّ علی حجّیّه مطلق خبر الثقه، فنتمسّک به، و نثبت حجّیّه خبر الثقه مطلقا.

ثمّ إنّ شیخنا الأستاذ أنکر القسم الثالث(۱)، و لا وجه له، ضروره أنّا لا نحتمل کذب جمیع الأخبار التی تکون فی الوسائل أو فی الکتب الأربعه، بل نقطع بصدور جمله منها قطعا وجدانیّا لا یشوبه شکّ و لا ریب.

و هی- علی ما جمعها و ضبطها شیخنا العلّامه الأنصاری أعلی اللّه مقامه و شکر اللّه سعیه- علی طوائف أربع:

الأولی: هی الأخبار العلاجیّه الوارده فی مقام تعارض الأخبار، فإنّها تدلّ علی أنّ حجّیّه الأخبار غیر القطعیه مفروغ عنها عند أصحاب الأئمّه سلام اللّه علیهم أجمعین، و إنّما سؤالاتهم کانت للعلاج فی مقام التعارض بین الخبرین غیر القطعیّین، إذ لا یمکن التعارض بین القطعیّین، و ما یکون أحدهما

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۱۱۳.

قطعیّا و الآخر ظنّیّا لا إشکال فی تقدّم القطعیّ علی غیره.

الثانیه: ما ورد فی مقام إرجاعهم علیهم السلام شیعتهم إلی ثقاتهم و أصحابهم (۱) مع أنّ الرجوع إلیهم لا یوجب العلم بالحکم الواقعی الصادر عنهم علیهم السلام.

الثالثه: ما دلّ علی وجوب الرجوع إلی الرّواه و الثقات.

الرابعه: الأخبار المتفرّقه الدالّه بمجموعها علی جواز العمل بالخبر الواحد.

و لا یخفی أنّ أخصّ تلک الأخبار مضمونا هو ما دلّ علی جواز العمل بخبر الثقه العادل، و لا ریب فی کونها متواتره إجمالا، فمقتضاها حجّیّه خبر الثقه العادل، فلو کان فی البین خبر بهذه المثابه دالّ علی حجّیّه مطلق خبر الثقه، نأخذ به، و نحکم بجواز العمل بخبر مطلق الثقه، و لا نحتاج إلی کونها.

متواتره معنی فی ذلک و إن ادّعی شیخنا الأستاذ تواتر خصوص الأخبار الدالّه علی جواز العمل بخبر الثقه معنی(۲)، و لا یبعد. فالإنصاف أنّ دلاله الأخبار علی حجّیّه خبر الثقه مطلقا و لو لم یکن بعادل و لا إمامیّ تامّه إمّا للتواتر المعنوی أو الإجمالی.

نعم، لا تدلّ تلک الأخبار علی حجّیّه خبر الضعیف، المنجبر بالشهره، فلا بدّ لإثبات ذلک من التماس دلیل آخر.

---

۱- أقول: لا دلاله لما ورد فی مقام إرجاعهم علیهم السلام علی ما نحن فیه من حجّیّه الخبر غیر المحفوف بالقرینه علی الصدق، فإنّ إرجاع الإمام علیه السلام إلی الأشخاص المعلومین یکشف عن أنّهم بمثابه من الوثاقه و العداله و غیرهما من الصفات لا یحتمل الکذب فی إخبارهم عاده، و لیس الکلام فی حجّیّه مثله. (م).

۲- أجود التقریرات ۲: ۱۱۴.

## فصل:

فی الإجماع علی حجّیّه الخبر.

و یمکن تقریبه بأحد وجوه خمسه:

الأوّل: دعوی الإجماع القولی من جمیع العلماء- فی مقابل السیّد و أتباعه- علی ذلک، نظرا إلی أنّ مخالفته حیث إنّه معلوم النسب لا یضرّ بالإجماع.

الثانی: دعوی الإجماع حتی من السیّد و أتباعه علی ذلک بملاحظه أنّ السیّد إنّما لا یعمل بالأخبار الآحاد من جهه أنّه یری انفتاح باب العلم فی زمانه، لأنّ الأخبار المدوّنه فی الکتب الأربعه مقطوعه الصدور، لاحتفافها بالقرائن القطعیّه، أمّا فی أمثال زماننا ممّا انسدّ فیه باب العلم فلا یمنع من العمل بالخبر الواحد.

الثالث: دعوی اتّفاق الأصحاب علی العمل بالأخبار الموجوده فی الکتب المعتبره.

الرابع: دعوی جریان سیره العلماء خلفا عن سلف بلا اختلاف بینهم أصلا.

الخامس: دعوی جریان سیره المسلمین المسمّاه بسیره المتشرّعه.

و لا یخفی عدم تمامیّه شی ء من هذه الوجوه لو لا السیره العقلائیّه مع اختلاف مشرب المجمعین فی المبنی و مذاقهم فی العمل، فإنّ کلّا یتمسّک بدلیل خاصّ و یعمل بوجه مخصوص یخصّ به بحیث لا یمکن کشف قول المعصوم علیه السلام أو دلیل معتبر أو إمضاء للسیره المتشرّعه و لعمل المسلمین بما

هم مسلمون لا بما هم عقلاء.

فالعمـده هو سادس الوجوه، و هو: جريان سـيره العقلاء فيما يرجع إلى أمور دنياهم و عقباهم على العمل بالخبر المفيد للوثوق، و لا ـ ريب و لا ـ كلام فى حجّيّه هـذه السـيره طبعا لو لا ردع الشارع عنه، إذ الشارع رئيس العقلاء، فإذا رأى أنّهم يعاملون مع الخبر المفيد للوثوق معامله الخبر المقطوع الصدور و يعتنون به كالاعتناء بذلک، فلو لم تكن هذه الطريقه مرضيّه له، فعليه أن يردعهم و يشدّد النكير على طريقتهم و يمنع أشـدّ المنع عن سـيرتهم، كمـا فعـل فى القيـاس حيث بلغت الروايـات الوارده فى المنع عن العمـل بالقيـاس إلى خمسـمائه روايه، بل لا بـدّ و أن يكون المنع عن العمل بالخبر الواحـد الموجب للاطمئنان بمراتب أشـدّ من المنع عن العمل بالقياس، لأنّ اعتناءهم بالخبر المفيـد للوثوق أكثر و أشـدّ بمراتب من اعتنائهم بالقياس، فإذا لم يردع الشارع عن مثل هذه السيره، نستكشف منه رضاه بذلک.

و إنّمـا الكلاـم فى أنّه هـل ثبت ردع من الشـارع عن هـذه السـيره أم لا، و ربّما يقال: إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، مثل: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ(۱) و إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*(۲) و أمثال ذلک كافيه فى الردع.

و أجاب فى الكفايه عن هذا الإشكال بأجوبه، أحدها فى متن الكتاب و الآخران فى هامشه.

الأـوّل: أنّ مردوعيّه السـيره بالآيـات النـاهيه دوريّه، فإنّهـا متـوقّفه على عـدم كـون الآيـات مخصّ‌صه بالسـيره، و هـو متوقّف على مردوعيّه السيره.

ثمّ أورد على نفسه سؤالا، و هو: أنّ مخصّصيّه السيره للآيات أيضا

---

۱- الإسراء: ۳۶.

۲- يونس: ۳۶، النجم: ۲۸.

كذلك، فإنّها متوقّفه على عدم مردوعيّتها، و هو يتوقّف على مخصّصيتها لها.

و أجاب: بأنّه يكفى فى تخصيص السيره للآيات عدم ثبوت الردع لا عدم الردع واقعا(۱).

و فيه أوّلا: عدم كفايه عدم ثبوت الردع فى حجّيّه السيره، ضروره أنّ عدم الثبوت لا يثبت رضى الشارع عليه السلام و إمضاءه لها، و من البيّن أنّ السيره لا تتّصف بالحجّيّه إلّا إذا أمضاها الشارع، فإنّا لسنا عبيد العقلاء، حتى يكون عملهم حجّه لنا بدون إمضاء الشارع لها، فإذا لم يثبت إمضاؤه المستكشف من عدم ردعه عنها فلم تثبت حجّيتها، فلا بدّ من إحراز عدم الردع لإثبات الإمضاء و لو من طريق «عدم الدليل دليل العدم» و لا يكفى عدم ثبوت الردع فى ذلك.

و ثانيا: أنّ عدم ثبوت التخصيص كاف فى رادعيّه الآيات عن السيره، بداهه أنّ دليل العامّ حيث انعقد له ظهور (۲) فى العموم يجب اتّباع هذا الظهور و العمل بالعموم ما لم تثبت حجّه أقوى على خلافه، فحجّيّه العامّ فى العموم لا تتوقّف على عدم التخصيص واقعا أو إحرازه، بخلاف، حجّيّه السيره، فإنّها تتوقّف على إحراز عدم الردع عنها و لو من باب أنّه لو كان لبان، فالأمر على عكس ما أفاده قدّس سرّه.

الثانى: أنّا نستصحب عدم الردع المتيقّن قبل نزول الآيات إلى زمان نزولها، و نحكم بحجّيّه السيره و نخصّص بها الآيات(۳).

---

۱- كفايه الأصول: ۳۴۸- ۳۴۹.

۲- أقول: وجود السيره العقلائيه فى زمان نزول الآيات مانع عن تحقّق الظهور للآيات فى العموم، فلا ينعقد لها ظهور، فإنّ السيره كالمخصّص المتّصل اللفظى، فالحقّ أنّ الآيات غير رادعه، و أنّ السيره مخصّصه لها. (م).

۳- كفايه الأصول: ۳۴۹، الهامش( ۱).

أقول: هـذا بعد الفراغ عن حجّيّه الاستصـحاب، فلا ينافی ما أفاده فی بحث الاستصـحاب من تقدّم العمومات و الآيات الناهيه عن العمـل بغير العلم على السـيره العقلائيه الجاريه فی العمل بالاستصـحاب، إذ لا يمكن التمسّک باستصـحاب السـيره لإثبات حجّيّه نفس الاستصحاب، بخلافه فی المقام، فإنّه لإثبات حجّيّه خبر الواحد بعد الفراغ عن حجّيّه الاستصحاب.

الثالث: أنّ المقام صـغری من صـغريات بحث تقـدّم الخاصّ زمانا على العامّ، و قـد ثبت فی ذلک المبحث- أی العمل بالخاص- تقدّم الخاصّ على العامّ و تخصيصه به(۱).

و فی كلا الوجهين نظر ظاهر، فإنّ جريان الاستصـحاب و بناء العامّ على الخاصّ المتقـدّم يحتاج إلى إحراز إمضاء الشارع للسـيره قبـل نزول الآيات و لو بساعه أو ساعتين حتى تكون السـيره حجّه و موردا لإمضاء الشارع فی زمان، فنستصـحب حجّيّته إلى نزول الآيات، أو نخصّص بها العامّ المتأخّر، و أنّى لنا بإثبات ذلک.

نعم، لو أحرزنا عدم الردع فی أوّل زمان يمكن للشارع الردع، يتمّ ذلک، لكنّک عرفت أنّه لا طريق لنا لإحراز ذلک.

فـالحقّ فی الجواب أنّ يقـال: إنّ السـيره لو كـانت نسـبتها إلى العمومـات نسـبه الحاكم إلى المحكوم، فلا ريب فی حجّيتها ما لم يردع عنهـا الشـارع بالخصوص و لم يهتمّ بالنكير على العمل بها، و لا يكفی مجرّد ورود عامّ على خلافها فی ردعها، و هـذا كما فی العمـل بـالظواهر و الأقـارير، و ذلک لأنّ العقلاء حيث لا يرون العمل بالظواهر و الأقارير مصـداقا للعمل بغير العلم، بل العمل بها

---

۱- كفايه الأصول: ۲۷۶- ۲۷۷ و ۳۴۹، الهامش.

عندهم هو العمل بالعلم، لا يلتفتون إلى شمول العامّ لها، و لا تنتقل أذهانهم إلى ذلک حتی یرتدعوا بورود العامّ علی خلافه، فلا بـدّ من التنبیه علیه بـالخصوص، کمـا فعـل فی القیاس، و المقام من هـذا القبیل، فإنّ العقلاء لا یرون العمل بالخبر المفیـد للوثوق عملاـ بغیر العلم حتی یرتـدعوا بمجرّد نزول قوله تعالی: لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ(۱) فلا تکفی الآیات للرادعیّه عن مثل هـذه السیره.

نعم، لو لم تکن نسبه السـیره إلی العامّ نسـبه الحاکم إلی المحکوم، کما لو جرت السیره علی کذب الهزل و قام دلیل علی حرمه الکـذب مطلقا، یکفی نفس إطلاق هـذا الـدلیل لرادعیّه السـیره الجاریه علی کـذب الهزل، و لا یلزم التنبیه علیه بالخصوص، لأنّ کذب الهزل أیضا کالجدّ کذب عند العقلاء.

فظهر من جمیع مـا ذکرنـا أنّ دلاـله بعض الآیـات و الأخبـار و السـیره العقلائیّه علی حجّیّه الخبر الموثوق الصـدور تامّه غیر قابله للإنکار.

---

۱- الإسراء: ۳۶.

## فصل: فی الوجوه العقلیّه التی استدلّ بها علی حجّیّه أخبار الآحاد:

### أحدها:

أنّه نعلم- من شدّه اهتمام الأصحاب- رضوان اللّه علیهم- فی تهذیب الأخبار و ضبطها و تعیین رواتها و تمیز ثقاتهم عن غیرهم و کثره التعب فی ذلک- علما إجمالیّا بصدور کثیر من الأخبار الموجوده فی کتبنا المعتبره بمقدار واف بمعظم الفقه، و مقتضاه وجوب العمل بجمیع هذه الأخبار.

و توضیح هذا الوجه بوجه یسلم عمّا أورده علیه الشیخ(۱) قدّس سرّه و قرّره شیخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه- من أنّ لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات من الشهرات و الإجماعات المنقوله و أمثالها لا فی خصوص هذه الأخبار-: أنّ لنا علوما إجمالیّه ثلاثه:

الأوّل: العلم الإجمالی بثبوت تکالیف فی الشریعه المقدّسه، و منشأ هذا العلم هو العلم بثبوت أصل الشریعه، فإنّه ملازم مع هذا العلم.

و لا یخفی أنّ کلّ ما یحتمل فیه التکلیف من المظنونات و الموهومات و المشکوکات یکون من أطراف هذا العلم.

### الثانی: العلم الإجمالی بثبوت تکالیف فی ضمن أخبارنا

الموجوده فی الکتب المعتبره للشیعه و الموجوده فی صحاح العامّه و فی ضمن الشهرات و الإجماعات المنقوله و سائر الأمارات الظنّیّه، و منشأ هذا العلم تراکم هذه الأمارات الکثیره المتقنه، و دائره هذا العلم أضیق من الأوّل، لخروج

---

۱- فرائد الأصول: ۱۰۳- ۱۰۴.

۲- أجود التقریرات ۲: ۱۱۷- ۱۲۰.

المشکوکات و الموهومات عن أطراف هذا العلم.

### الثالث: العلم الإجمالی بصدور کثیر ممّا بأیدینا من الأخبار الموجوده فی الکتب المعتبره للشیعه،

#### اشاره

و منشأ هـذا العلم ما ذکرناه من شـدّه الاهتمام بجمعها و تنقیحها و تهـذیبها عن الأخبار المـدسوسه، و هـذا العلم أضـیق دائره من الکلّ، لخروج سائر الأمارات فضلا عن المشکوکات و الموهومات.

و بعـد ذلک نقول: لا ریب فی عـدم تنجیز العلم الإجمالی الأوّل الّـذی هو أوسع دائره من الکلّ، لانحلاله بالعلم الثانی المتوسّـط بینه و بین الأخیر، فإنّا إذا نقصـنا مقـدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالی الثانی و أفرزنا طائفه من الأمارات کـذلک، أی بمقدار المعلوم بالإجمال، ثمّ لاحظنا سائر الأمارات و المشـکوکات و الموهومات، نری أنّه لیس لنا علم إجمالی آخر بوجود تکلیف واحـد فضـلا عن تکـالیف فی غیر تلـک الطـائفه من الأمـارات، فبـذلک نسـتکشف انحلاـل العلم الأوّل، و وجود جمیع التکالیف المعلومه لنا بالإجمال فی ضـمن هـذه الأمارات بحیث تکون الشـبهات فی غیرها شـبهات بدویّه. فظهر عدم تنجیز العلم الإجمالی الأوّل بسبب انحلاله بالعلم الثانی.

و کـذا لاـ ریب فی انحلاـل العلم الإجمـالی الثـانی و عـدم تنجیزه بسـبب العلم الإجمالی الثالث، و ذلک لأنّا إذا أفرزنا طائفه من الأخبار الموجوده فی الکتب المعتبره للشـیعه، الدالّه علی الأحکام الإلزامیّه بمقدار المعلوم بالإجمال ثمّ لاحظنا سائر الأمارات من الأخبار و الإجماعات المنقوله و الشـهرات التی لا تکون موافقه(۱) فی المضـمون مع ما أفرزناه من الأخبار الموجوده فی الکتب المعتبره بأن کان الخبر دالّا علی وجوب شی ء و الإجماع المنقول- مثلا- علی

---

۱- فإنّ ما یکون موافقا تکفینا الأخبار بالقیاس إلیه. هامش الأصل.

حرمه ذلک الشی ء بعینه أو العکس، نری بالوجدان أنّه لیس لنا علم إجمالی بوجود تکلیف واحد فضلا عن تکالیف بین هذه الأمارات الدالّه علی أحکام إلزامیّه مخالفه لما دلّت علیه تلک الأخبار التی أفرزناها من الأحکام. و هذا ممّا لا ریب فیه و لا شبهه تعتریه. و بهذا یندفع ما أورده الشیخ- قدّس سرّه- حیث لا یلزم الاحتیاط فی جمیع الأمارات، فمن هذه الجهه لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال من جهه أنّه لا یفید فیما نحن بصدده و نریده إثباته، و هو حجّیّه الخبر بمعنی ترتیب جمیع آثار الدلیل الاجتهادی علیه من تقدّمه علی جمیع الأصول العملیّه و بعض الأصول اللفظیّه، بمعنی تخصیص العمومات و تقیید المطلقات- مثلا- به.

توضیح ذلک: أنّ هذه الأخبار بین ما یکون مثبتا للتکلیف الإلزامیّ و بین ما یکون نافیا له.

فما یکون مثبتا للتکلیف، فإنّ کان الأصل العملی فی مورده من الأصول المثبته للتکلیف و موافقا له، فالقائل بحجّیّه الخبر و القائل بعدم حجّیّته کلّ منهما یعمل علی طبق مضمونه.

و إن کان الأصل العملی فی مورده مخالفا له بأنّ یکون الأصل نافیا للتکلیف فحیث لا تجری الأصول العملیّه النافیه للتکلیف- سواء کانت أصولا تنزیلیّه، کالاستصحاب و قاعدتی الفراغ و التجاوز بناء علی کونهما من الأصول لا الأمارات، أو غیر تنزیلیّه، کأصاله الطهاره و غیرها- فی أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف- لأنّه تلزم منه المخالفه القطعیّه لو أجریناها فی جمیع الأطراف، أو الترجیح بلا مرجّح لو أجریت فی بعضها- یجب العمل علی طبق مضمون الأخبار، و لا فرق فی ذلک أیضا بین من یقول بحجّیّه هذه الأخبار و من لا یقول بها.

و ما یکون نافیا للتکلیف من هـذه الأخبار، فإن کان الأصل العملی فی مورده موافقا له بأن یکون نافیا للتکلیف، ففی هذا الفرض أیضا لا تفاوت بین القولین، و لا تظهر ثمره فی البین، إذ کلّ من الفریقین یعمل علی طبق مضمون الأخبار.

و إن کـان الأصـل العملی فی مورده مخالفـا له بـأن یکون مثبتـا للتکلیف، فـإن کـان الأصـل فی جمیع الأطراف من الأصول غیر التنزیلیّه کقاعـده الاشـتغال، فلا إشـکال فی جریانه فی أطراف العلم الإجمالی، لأنّه لا تلزم منه مخالفه قطعیّه عملیّه، إذ المفروض أنّ المعلوم بالإجمـال هو الحکم الترخیصـی، فلاـ یلزم من جریان الأصل فی جمیع الأطراف الترخیص فی المعصـیه، فمقتضـی ما أفاده هـذا المسـتدلّ من وجوب الاحتیاط فی جمیع ما بأیـدینا من الأخبار هو العمل علی مقتضـی الأصل فی هـذا الفرض، و رفع الید عمّا دلّت علیه الأخبار.

و إن کـان الأصل فی جمیع الأطراف من الأصول التنزیلیّه، کالاستصـحاب، أو کان فی بعض الأطراف کـذلک و فی بعضـها من غیرهـا، فـإن بنینـا علی جریانهـا فی أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحاله السابقه فی بعض الأطراف- کما هو الحقّ، و ذهب إلیه صاحب الکفایه(۱) قـدّس سـرّه- ففی هـذا الفرض أیضـا یجب رفع الیـد عن الأخبـار النافیه للتکلیف، و العمل بمقتضـی الأصـل الجاری فی مورده.

و إن أنکرنا ذلک- کما أنکره الشیخ(۲) قدّس سرّه، و وافقه شیخنا الأستاذ(۳) قدّس سرّه- فیجوز العمل علی طبق مضامین تلک الأخبار، ففی الفرض السابق و الفرض الأخیر علی أحد التقدیرین رفعنا الید عن تلک الأخبار، و قدّمنا الأصل العملی

---

۱- کفایه الأصول: ۳۱۳- ۳۱۴ و هامش ۳۱۴، و ص ۴۰۷- ۴۰۸.

۲- فرائد الأصول: ۲۱.

۳- أجود التقریرات ۲: ۴۹- ۵۳.

مع أنّ الثمره بين القول بالحجّيّه و عدمها إنّما تظهر فيهما، فلم تثبت حجّيّه الأخبار الموجوده فی الكتب المعتبره للشيعه و وجوب العمل بها مطلقا و لو كان فی قبالها أصل عملی مخالف لها. هذا كلّه فی الأصول العمليّه التی تكون فی مواردها.

أمّا الأصول اللفظيّه التی تكون فی مواردها و نقطع باعتبارها من كتاب أو سنّه متواتره أو خبر محفوف بالقرينه القطعيّه، فإن كانت موافقه لمضمون الخبر، فلا كلام.

و إن لم تكن موافقه له، فذهب صاحب الكفايه- قدّس سرّه- إلی وجوب العمل بمقتضی الأصل اللفظی من عامّ أو إطلاق أو خاصّ أو مقيّد، فلو كان هناک أصل لفظی أيّا ما كان، قطعی الاعتبار، دالّ علی خلاف ما تضمّنه الخبر الواحد، يرفع اليد عن الخبر، و يعمل علی طبق الأصل مطلقا، سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا، فيخصّص أو يقيّد لو كان الخبر عامّا أو مطلقا، و لا يخصّصه و لا يقيّده لو كان الأصل كذلک، و كلّ ذلک لأجل أنّ ظواهر الكتاب و ما فی حكمها حجّه يجب العمل بمقتضاها ما لم تقم حجّه أقوی علی خلافها، و المفروض أنّ الخبر لم تثبت حجّيّته بالخصوص، و إنّما وجب العمل به من جهه كونه طرفا للعلم الإجمالی، فلا يقاوم ما يكون حجّه بالخصوص(۱)، هذا.

و الحقّ أنّ ما أفاده- قدّس سرّه- علی إطلاقه ليس بسديد، و أنّ حال الأصول اللفظيّه بعينها حال الأصول العمليّه بلا تفاوت بينهما فی محلّ الكلام، و الكلام هو الكلام، فكما لا يجری الأصل العملی النافی للتكليف فی مورد العلم الإجمالی بالتكليف، للزوم المخالفه القطعيّه العمليّه، و الترخيص فی

---

۱- كفايه الأصول: ۲۷۴.

المعصیه، کذلک تسقط الأصول اللفظیّه النافیه للتکلیف فی هذا المورد، لعین هذا المحذور، إذ کما یلزم من إجراء أصاله الطهاره فی کلّ من المائعین- اللذین علم إجمالا بنجاسه أحدهما- الترخیص فی المعصیه کذلک یلزم ذلک لو وجب اتّباع البیّنه القائمه علی طهاره کلّ واحد منهما، فلو کان الخبر مثبتا للتکلیف- مثل النبوی المشهور «نهی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن بیع الغرر»(۱) الدالّ علی فساد البیع الغرری- یعمل علی طبقه، و یقیّد به إطلاق قوله تعالی: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ(۲) و هذا هو مقتضی العلم الإجمالی بالتکلیف الّذی هو بمنزله العلم التفصیلیّ به، فلا یکون من قبیل تقدیم غیر الحجّه علی الحجّه، و کما تجری الأصول العملیّه المثبته للتکلیف و یعمل بمقتضاها و یرفع الید عمّا دلّ علیه الخبر من نفی التکلیف کذلک تجری الأصول اللفظیّه المثبته للتکلیف.

مثلا: لو وردت روایه متکفّله لحکم ترخیصی، کما إذا ورد أنّه «لا ربا بین الوالد و الولد» لا یقیّد بها إطلاق قوله تعالی: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا(۳) بل یقدّم إطلاق الآیه علیها، و یحکم بحرمه مطلق الرّبا، کان بین الوالد و الولد أو لم یکن.

و بالجمله لا فرق بین الأصول اللفظیّه و العملیّه فی جریانها فی أطراف العلم الإجمالی و عدمه، بل کلاهما من واد واحد.

**بقی شی ء، و هو أنّه لو کان کلّ من الأصل- لفظیّا أو عملیّا**

- و الخبر متکفّلا لحکم إلزامی مخالف للآخر- کما لو ورد فی الخبر: لا تکرم الفاسق، و ورد فی الدلیل القطعی: أکرم العلماء، فوقع التعارض بینهما فی العالم الفاسق- فما ذا

---

۱- مصنّف عبد الرزّاق ۸: ۱۰۹- ۱۴۵۰۷ و ۱۴۵۰۸، سنن البیهقی ۵: ۳۳۸، مسند أحمد ۱: ۴۹۷- ۲۷۴۷.

۲- البقره: ۲۷۵.

۳- البقره: ۲۷۵.

يقتضى الاحتياط؟

و هذه المسأله من فروع العلم الإجمالى، و لم يعنونها فيها أحد من الأصحاب فيما نعلم.

و مثاله الواضح: أن يحلف أحد حلفا و كان حلفه مردّدا بين وطء إحدى زوجاته و بين ترک وطئها و كان الحلف على الوطء مردّدا بين أن يكون متعلّقا بالزوجه الكبيره أو المتوسّطه، و على ترک الوطء مردّدا بين المتوسّطه و الصغيره، فالمتوسّطه طرف للعلم الإجمالى بوجوب الوطء و للعلم الإجمالى بحرمه الوطء معا، و الكبيره طرف للعلم الإجمالى الأوّل فقط، و الصغيره طرف للعلم الثانى فقط.

و الحقّ وجوب الاحتياط فى الكبيره و الصغيره، و التخيير فى المتوسّطه، إذ بعد تساقط الأصول فى الأطراف و تنجيز العلم الإجمالى يكون مقتضى القاعده الاحتياط، و حيث لا يمكن فى المتوسّطه فيحكم بالتخيير، لا لدوران الأمر بين المحذورين، لأنّا نحتمل عدم تعلّق الحلف بالمتوسّطه أصلا، بل لكونه شبيها بما إذا دار الأمر بين المحذورين فى عدم إمكان الاحتياط، و لا بدّ من الاحتياط فى الكبيره و الصغيره بمجرّد احتمال التكليف مع عدم المؤمّن من العقاب لا عقلا و لا شرعا.

و لا يقاس المقام بما إذا اضطرّ المكلّف بارتكاب أحد الأطراف حيث قيل بجواز ارتكاب الباقى، لانحلال العلم الإجمالى بالاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف، لأنّ العلم الإجمالى فى المقام بواسطه تساقط الأصول ينجّز، و يوجب الاحتياط، و الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف إنّما نشأ من عدم إمكان الاحتياط، فلا وجه لعدم الاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط و لم يكن مؤمّن من العقاب فى ارتكابه لا عقلا و لا شرعا، و هذا بخلاف باب الاضطرار،

فإنّه ربما يقال بعدم تساقط الأصول و عدم تنجيز العلم، للاضطرار الموجب للترخيص فى الارتكاب.

على أنّ لنا كلاما هناك أيضا يأتى فى محلّه إن شاء اللّه.

فقد اتّضح تطبيق المقام مع المثال، فإنّ العالم الفاسق مورد و طرف لعلمين إجماليّين: أحدهما: العلم بوجود تكاليف إلزاميّه فيما بين هذه الأخبار التى هذا الخبر الفرضى الدالّ على حرمه إكرام العالم الفاسق أحدها، و الثانى:

هو العلم إجمالا ببقاء بعض الأدلّه القطعيّه المتكفّله لأحكام إلزاميّه، العامّه أو المطلقه على عمومه أو إطلاقه، التى هذه الروايه القطعيّه الفرضيّه الدالّه على وجوب إكرام كلّ عالم إحداها، فحينئذ يحكم بالتخيير فى العالم الفاسق و بوجوب الاحتياط فى غيره.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنّ هذا التقريب لا يفيد لإثبات الحجّيّه للخبر و وجوب العمل به بحيث يقدّم على جميع الأصول المثبته للتكليف لفظيّه كانت أو عمليّه.

ثانيها: ما عن صاحب الوافيه- مستدلّا على حجّيّه الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعه و غيرها ممّا يعتمد عليه الشيعه مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر- من أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه بمثل الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها من الأصول الضروريّه، و من المعلوم أنّ أكثر أجزائها و شرائطها و موانعها لا يثبت إلّا بخبر الواحد بحيث لو تركنا العمل به نقطع بخروج هذه الماهيّات عن حقائقها، و من أنكر فإنّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنّ بالإيمان(1).

و أورد عليه الشيخ- قدّس سرّه- بأنّ لازمه إمّا الاحتياط، و العمل بكلّ أماره دلّت

---

1- الوافيه: ۵۷.

على شرطيّه شى ء أو جزئيّته مع إمكان الاحتياط، أو العمل بكلّ أماره ظنّيه ممّا دلّ على الجزئيّه أو الشرطيّه، لا العمل بخصوص الأخبار الموجوده فى المجاميع المعتبره للشيعه مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر(۱).

و فى نسخه الكفايه هنا العباره هكذا: فاللازم إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيّه شى ء أو شرطيّته(۲). انتهى.

و الظاهر أنّه سهو من القلم، فإنّ العمل بكلّ ما دلّ على الجزئيّه أو الشرطيّه ليس عدلا للاحتياط، بل هو عين الاحتياط، و عدله ما ذكرنا من العمل بكلّ ما أفاد الظنّ بالجزئيّه أو الشرطيّه من الأمارات.

و كيف كان فما أفاده الشيخ تابع لواقع الأمر و لمقدار المعلوم بالإجمال، فإن كان المعلوم بالإجمال بمقدار لا ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إلى هذه الأخبار المذكوره، فالأمر كما أفاده قدّس سرّه، و إن لم يكن بهذا المقدار، بل كان بمقدار ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إليها، و تصير الشبهه بعد ذلك شبهه بدويّه كما لا يبعد، فلا يتمّ هذا الجواب، بل الصحيح فى الجواب أن يقال: هذا الوجه بعينه هو الوجه الأوّل، و لا تفاوت بينهما إلّا فى كونه مقيّدا بقيد زائد لم يكن فى الوجه الأوّل، و هو قيد «مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر» و قد ذكرنا فى الجواب عن الوجه الأوّل أنّ مقتضاه لزوم العمل بخصوص الأخبار المثبته للتكليف الإلزامىّ، أو ما يكون متكفّلا للحكم الترخيصى، و لم يكن فى قباله أصل مخالف له لفظى أو عملى، لا مطلقا حتى فيما يكون نافيا للتكليف الإلزامىّ و كان فى قباله الأصل الّذى هو معنى الحجّيه.

ثالثها: ما ذكره صاحب الحاشيه الشيخ محمد تقى- قدّس سرّه- من أنّا نقطع

---

۱- فرائد الأصول: ۱۰۵.

۲- انظر كفايه الأصول: ۳۵۱ مع الهامش.

بکوننا مکلّفین فعلا بالرجوع إلی الکتاب و السنّه، فإن تمکّنّا من ذلک بنحو یحصل العلم بالحکم وجدانا أو تعبّدا، فیتعیّن ذلک، و إلّا فلا بدّ من التنزّل و الرجوع بنحو یحصل الظنّ بالحکم(۱).

و فیه: أنّه إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه الروایات الحاکیه عن قول الإمام علیه السلام أو فعله علیه السلام أو تقریره علیه السلام، مثل روایه زراره و محمد بن مسلم و غیرهما عن المعصوم علیه السلام، فهو راجع إلی الوجه الأوّل، إذ لا منشأ لهذا القطع إلّا العلم الإجمالی بصدور روایات کثیره بین ما بأیدینا من الأخبار، و وجوب العمل بجمیع هذه الأخبار بواسطه هذا العلم الإجمالی قد عرفت ما فیه، فلا نعیده.

و إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه نفس قول المعصوم و فعله و تقریره علیه السلام، فمنشأ القطع بوجوب الرجوع إلیها هو ما ثبت فی علم الکلام من حجّیّه قول الإمام و فعله و تقریره علیه السلام، و حینئذ یرجع هذا القطع إلی القطع بوجود أحکام فی الشریعه التی لا یجوز لنا إهمالها، و هو من إحدی مقدّمات الانسداد، فلا بدّ من ضمّ سائر المقدّمات إلیه، و لا یکون بدونه دلیلا مستقلّا.

---

۱- هدایه المسترشدین: ۳۹۷.

## فصل: فی الوجوه التی أقاموها علی حجّیّه مطلق الظنّ، و هی أربعه:

### الأوّل: أنّ الظنّ بالتکلیف یستلزم الظنّ بالضرر فی مخالفه التکلیف المظنون،

و دفع الضرر المظنون ممّا استقلّ العقل بوجوبه، فیجب بحکم العقل العمل بالظنّ، فی التکالیف الشرعیّه. و هذا ممّا لا ینکره أحد حتی الأشعری الّذی لا یری الحسن و القبح فی الأفعال مع قطع النّظر عن أوامر الشارع صلّی اللّه علیه و آله و نواهیه، و إنّما یقول بأنّ کلّ ما أمر به الشارع فهو حسن، و کلّ ما نهی عنه فهو قبیح، بل الاحتراز عن محتمل الضرر أیضا فطریّ للإنسان بل جبلّیّ لکلّ شاعر و لو لم یکن إنسانا.

و فیه: أنّ المراد من الضرر لو کان هو العقاب الأخروی، فالکبری و إن کانت مسلّمه إلّا أنّ الصغری ممنوعه، فإنّ الظنّ بمطلق التکلیف لو کان مستلزما للظنّ بالعقاب، لکان احتمال التکلیف أیضا ملازما لاحتمال العقاب، فیجب الاحتیاط فی الشبهات البدویّه أیضا، لما عرفت من استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، کاستقلاله بوجوب دفع المظنون منه.

لا یقال: الوجه فی عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویّه جریان قاعده قبح العقاب بلا بیان فیها، و لولاها لوجب الاحتیاط فیها أیضا.

فإنّه یقال: لا وجه لعدم جریان القاعده فی موارد الظنّ بالتکلیف ما لم یثبت اعتباره و حجّیّته، فإنّ موضوعها عدم البیان، و الظنّ الّذی لم یثبت اعتباره شرعا لا- یصلح لأن یکون بیانا، و المفروض أنّه لم تثبت بعد حجّیّته و الکلام الآن فی إثبات ذلک، فلا مانع من جریان القاعده فی موارد الظنّ

بالتكليف أيضا.

و بـذلك ظهر: أنّ ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام- من أنّ العقل و إن لم يكن مستقلّا بصحّه العقاب إلّا أنّه لا يكون مستقلّا بعدم صحّه العقاب أيضا، فيكون العقاب محتملا، فيجب دفعه(۱)- لا أساس له، لما عرفت من أنّ العقل- بمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان، العقليّه- يستقلّ بعدم صحّه العقاب ما لم يصل التكليف إلى المكلّف و لم يبيّن له.

و ظهر أيضا أنّ الملازمه المذكوره ليست بين مخالفه التكليف الواقعى و العقاب، و إنّما الملازمه بين مخالفه التكليف الواصل إلى المكلّف و المبيّن له و بين العقاب الأخروى.

و إن كان المراد منه هو المفسده الموجوده فى متعلّق التكليف، ففيه- مضافا إلى أنّ الدليل يكون أخصّ من المدّعى، فإنّه لا يجرى فى الواجبات، إذ ليس فى تركها إلّا فوت المصلحه، و من المعلوم أنّه غير الضرر و المفسده، و هكذا لا يجرى فى المحرّمات التى هى تابعه للمفاسد النوعيّه، كالكذب و الغيبه و غيرهما ممّا لا يكون ملاك حرمته مفسده شخصيّه مترتّبه على فعله، عائده إلى نفس الفاعل- أنّه لا دليل على وجوب دفع هذا الضرر المظنون بحيث يترتّب على مخالفته- مضافا إلى وقوع المكلّف فى مفسده الفعل- عقاب أخرويّ، و لا تثبت حجّيّه الظنّ و وجوب العمل به إلّا إذا كان بحيث يصحّ للمولى العقاب على مخالفته، و من المعلوم أنّه لا دليل لا عقلا و لا شرعا على وجوب دفع الضرر المظنون الدنيوى، بل فى مقطوعه أيضا كلام و إشكال على إطلاقه، نعم فى بعض موارده- مثل القطع بالهلاك و ما يشبهه- لا إشكال فيه،

---

۱- كفايه الأصول: ۳۵۴.

و ما لا دليل على وجوبه لا شرعا و لا عقلا كيف يحكم العقل و يستقلّ بصحّه المؤاخذه على تركه حتى يجب العمل به!؟

و الحاصل: أنّ المستدلّ لو أراد من الضرر الضرر الدنيوى، لا نسلّم كلّيّه صغرى دليله، و على تقدير تسليمها لا نسلّم كبراه، و هذا واضح لا ستره عليه.

**الثانى: أنّه يدور أمر المكلّف**

- حيث لا يتمكّن من العلم بالتكليف- بين العمل بالظنّ و بين الأخذ بالشكّ أو الوهم، فلو لم يعمل بالظنّ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح.

و فيه: أنّ هذا من إحدى مقدّمات دليل الانسداد، و لا يكون بنفسه دليلا مستقلّا.

**الثالث: أنّه لا شكّ فى وجود تكاليف إلزاميّه بين المشتبهات،**

و لازمه وجوب الاحتياط فى كلّ محتمل التكليف إلّا أنّ الاحتياط الكلّىّ- حيث إنّه موجب للعسر و الحرج المنفيّين فى الشريعه المقدّسه، بل ربّما يوجب الإخلال بالنظام- غير واجب، فمقتضى الجمع بين القاعدتين- أى: قاعده الاحتياط، الثابته بحكم العقل، و قاعده نفى العسر و الحرج، الثابته بحكم الشرع- هو العمل بالاحتياط فى المظنونات فقط، و ترك المشكوكات و الموهومات، و لا يمكن العكس، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و هذا الوجه أيضا- كسابقه- من إحدى مقدّمات دليل الانسداد، و لا يتمّ إلّا بانضمام سائر المقدّمات إليه.

**الرابع: دليل الانسداد،**

**اشاره**

و هو مركّب من مقدّمات أربع(۱) يستنتج منها- على تقدير تماميّتها- جواز الاكتفاء بالظنّ فى مقام الامتثال:

---

۱- كذا، و لاحظ ما يأتى فى المقدّمه الثالثه.

الأولى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيره إلزاميه.

الثانيه: أنّه قد انسدّ علينا باب العلم و العلمى إلى معظمها.

الثالثه: أنّه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرّض لامتثالها أصلا.

و لا يخفى أنّ هذه المقدّمه عين المقدّمه الأولى و عباره أخرى عنها، فلا بدّ من حذف إحداهما.

الرابعه: أنّه لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءه، لاستلزامه الخروج من الدين، و لا إلى القرعه و الاستخاره، لعدم كونهما طريقين شرعا إلى الأحكام، و الاحتياط إمّا يوجب العسر و الحرج المنفيّين فى الشريعه، فلا يجب، أو اختلال النظام، فلا يجوز.

الخامسه: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

فحينئذ يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى الأحكام، و هو الظنّ إنّ قلنا بعدم جواز الاحتياط، و أنّ الشارع لا يرضى بالامتثال الإجمالى بالإتيان بمحتملات تكاليفه. أو يدرك عدم صحّه العقاب لو رفعنا اليد عن الاحتياط بمقدار لزومه العسر و الحرج إن قلنا بعدم وجوبه.

فظهر أنّ النتيجه فى فرض تماميّه جميع المقدّمات إمّا الكشف أو التبعيض فى الاحتياط، و لا سبيل إلى الحكومه أصلا.

و توضيح ذلك: أنّ العقاب بلا بيان قبيح من العقلاء محال من الشارع الحكيم، و البيان إمّا تكوينى، كالقطع، أو جعلىّ، كالبيّنه، و من الواضح أنّ الظنّ لا مبيّنيّه، و لا كاشفيّه له ذاتا أصلا، و يستحيل أن يتّصف بالمبيّنيه و الكاشفيّه بحكم العقل، ضروره أنّ العقل ليس شأنه إلّا إدراك الأمور الواقعيه و أنّ التكليف و أصل إلى المكلّف بنفسه أو بطريقه الّذى جعله الشارع طريقا حتى يكون العقاب على مخالفته عقابا مع البيان، أو ليس بواصل لا بنفسه و لا بطريقه حتى

يكون العقاب على مخالفته عقابا بلا بيان و قبيحا، و ليس مشرّعا حتى يتعبّد بحكمه بحجّيّه الظنّ و طريقيّته إلى الواقع، و لا معنى لحكم العقل بذلك، و ما لا يكون بنفسه طريقا إلى الواقع كالظنّ كيف يمكن أن يعطيه العقل صفه الطريقيّه!؟

نعم، العقل يمكن أن يعرف و يدرك ما أعطاه الشارع صفه الكاشفيّه و جعله طريق الوصول إلى تكاليفه.

و حينئذ إن قلنا بعدم جواز الاحتياط و أنّه ممّا لا يرضى به الشارع و أنّ من المقطوع أنّ بناء الشريعه ليس على الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فى جميع الأحكام، فمع ضمّ سائر المقدّمات العقل يكشف عن أنّ الشارع جعل شيئا طريقا إلى تكاليفه، و إلّا يكون العقاب على ترك امتثال تكليفه عقابا بلا بيان، إذ المفروض أنّ المكلّف فى هذه الحال لا يمكنه الوصول إليها إلّا بالاحتياط الّذى لا يرضى به الشارع، و عدم بناء الشريعه على الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى، و أنّه لم يجعل له طريقا آخر إليها حتى يتبعه، ثمّ إذا أدرك العقل طريقيّه شى ء فى نظر الشارع، فليس هذا إلّا الظنّ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و لكنّه لا يرى حجّيّه الظنّ و طريقيّته عند الشارع فى هذه الحال مطلقا، بل بمقدار يكون وافيا بعدّه أحكام لو رجعنا فى غيرها إلى الأصول أو الاحتياط، ما ارتكبنا محذورا.

مثلا: إذا كشف حجّيّه الظنّ الحاصل من الخبر العدل الإماميّ الموثوق الصدور، فإنّ كان وافيا بمقدار المعلوم بالإجمال، فهو، و إن لم يكن وافيا و تحيّر العقل بعد ذلك فى حجّيّه شى ء آخر أيضا، فلا بدّ من الاحتياط فى البعض، كالأموال و الأعراض و النفوس، إذ الاحتياط الّذى لا يرضى به الشارع نقطع بأنّه فى غير هذه الموارد، و الرجوع إلى الأصل فى البعض الآخر لو كان

مجموع ما أدّى إليه الظنّ الخبرى المذكور، و الاحتياط بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلّا نتنزّل عن هذا القسم من الظنّ إلى الأدنى منه و هكذا إلى أن ينحلّ العلم الإجمالى، فعلى الكشف لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن فالمتيقّن، و التنزّل عن الأعلى إلى الأسفل.

و إن قلنا بجواز الاحتياط و عدم وجوبه، للزوم العسر و الحرج، فالعقل يحكم- و التعبير بالحكم مسامحه، لما عرفت من أنّ العقل لا يحكم بشى ء و إنّما شأنه الإدراك، فمعنى حكمه أنّه يدرك صحّه العقاب على مخالفه هذا المقدار من التكاليف، الّذى لا يكون الاحتياط فيه حرجيّا- بوجوب الاحتياط بمقدار لا يكون حرجيّا، لا أنّه يحكم بحجّيّه الظنّ، و حينئذ نسقط من الأطراف الموهومات، و نرى بعد ذلك أنّ الاحتياط فى جميع المظنونات و المشكوكات حرجىّ أو لا؟ فإن لم يكن حرجيّا، فلا بدّ من الاحتياط فيهما، و إن كان حرجيّا أيضا، فنسقط المشكوكات أيضا، و نحتاط فى خصوص المظنونات، و هكذا لو كان الاحتياط فى جميع المظنونات حرجيّا، نسقط منها المظنونات بالظنون الضعيفه فالضعيفه حتى يرتفع الحرج عن التكليف بالاحتياط.

فعلى هذا نتنزّل عن الامتثال اليقينى إلى الامتثال الظنّى و العمل بالمظنونات و المشكوكات جميعا، ثم عن الامتثال الظنّى إلى الامتثال الاحتمالى و العمل بالمظنونات فقط، و نترقّى فيها- لو كان الاحتياط فى جميعها حرجيّا- من الظنّ الضعيف إلى القوىّ حتى يرتفع الحرج، فأمر المظنونات على التقريرين على التعاكس، إذ على الكشف نتنزّل عن القوىّ إلى الضعيف، و على التبعيض فى الاحتياط نترقّى من الضعيف إلى القوىّ.

و ظهر من جميع ما ذكرنا أمران:

الأوّل: أنّ النتیجه علی تقدیر تمامیّه جمیع المقدّمات هی أحد أمرین:

إمّا الکشف، أو التبعیض فی الاحتیاط، و أنّ الحکومه بمعنی حکم العقل بحجّیّه الظنّ لا معنی له.

الثانی: أنّ النتیجه هی حجّیّه الظنّ فی الجمله لا کلّیّه، کما لا یخفی.

**ثمّ إنّ المقدّمه الأولی- و هو العلم الإجمالی بوجود تکالیف کثیره إلزامیّه-**

قد عرفت سابقا عدم تمامیّتها، و أنّ هذا العلم منحلّ بالعلم بوجود تکالیف فی ضمن الأمارات الظنّیّه، و هو أیضا منحلّ بوجود تکالیف بمقدار المعلوم بالإجمال فی ضمن ما بأیدینا من الأخبار الموجوده فی مجامیعنا المعتبره، و لازمه هو الاحتیاط فی خصوص الأخبار، الّذی لا یلزم منه عسر و لا حرج.

**و أمّا المقدّمه الثانیه- و هو انسداد باب العلم و العلمیّ-**

فهی تامّه بالنسبه إلی العلم، و لا ینبغی الریب فیها، و أمّا بالإضافه إلی العلمیّ فتمامیّتها تتوقّف علی أحد أمرین علی سبیل منع الخلوّ، و هما: عدم حجّیّه الأخبار سندا أو ظهورا.

و بعباره أخری: انسداد باب العلمی منوط بالخدشه فی حجّیّه الأخبار الموثوق الصدور إمّا فی سندها أو ظهورها.

و قد عرفت من الأدلّه السابقه من الآیات و الروایات و السیره أنّه لا سبیل إلی الخدشه فی السند.

أمّا فی دلالتها: فقد أنکرها المحقّق القمیّ- قدّس سرّه- نظرا إلی أنّ الظهورات تختصّ بمن قصد إفهامه(۱).

---

۱- قوانین الأصول ۱: ۳۹۸- ۴۰۱.

و قـد مرّ أنّه على فرض تسليمه و عـدم حجّيّه الظواهر لمن قصـد إفهـامه لا يمكن إنكار حجّيّه ظواهر الأخبار لنا، فإنّا مقصودون بالإفهـام، لأنّ الراوى الأوّل الّذى سـمع من الإمـام كان مقصودا بالإفهام، و الراوى الثانى كان مقصودا بالإفهام للراوى الأوّل، و الراوى الثالث كان مقصودا بالإفهام للراوى الثانى و هكذا إلى أن تصل النوبه إلى أرباب الكتب المعتبره، كالصدوق و الكلينى و غيرهمـا، و المقصود بالإفهـام لهؤلاء هو كلّ من راجع كتبهم، فنحن أيضا مقصودون بالإفهام كمن يتحمّل الروايه من الإمام عليه السلام، فلا ريب فى حجّيّه الأخبار الموثوق الصدور لنا، و لا مجال للخدشه فيها لا سندا و لا ظهورا، و بعد ذلك لا وجه لدعوى انسداد باب العلمى، لانحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من التكاليف.

و لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال أكثر ممّا فى الأخبار من التكاليف، و مقتضاه لزوم الاحتياط فى جميع الأمارات، فنقول: حيث إنّ الاحتيـاط فى جميع الأطراف لا يمكن و الفقيه مضطرّ إلى ترك بعض الأطراف، فالاضطرار إلى ذلك يوجب الانحلال بما فى الكتب، و هـذا بنـاء على مـا ذهب إليه صاحب الكفايه من انحلال العلم الإجمالى بـذلك(۱)، أمّـا بناء على عـدم الانحلال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه وفاقا للشيخ(۳)، فلا يأتى هذا الجواب.

**و أمّا المقدّمه الثالثه- و هى أنّا لسنا بمهملين كالبهائم بحيث نفعل ما نشاء**

و نترك مـا نشـاء، بل لا بـدّ لنا من التعرّض للأحكام الثابته فى الشـريعه- فهى مسـلّمه، و لازمها الاحتياط و لو قلنا بمقاله صاحب الكفايه من أنّ العلم الإجمالى

---

۱- كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۶۷- ۲۶۸.

۳- فرائد الأصول: ۲۵۴.

ینحلّ بسبب الاضطرار إلی بعض الأطراف(۱)، لما ذکرنا من أنّ الشارع لا ـ یرضی بإهمال تکالیفه الواقعیّه، فعلی أیّ حال الاحتیاط لازم، غایه الأمر علی هذا القول شرعیّ، و ملاک وجوبه هو القطع بعدم رضی الشارع بإهمال التکالیف، و حیث انسدّ علینا باب العلم و العلمی إلی تکالیفه، فلا بدّ له من جعل الاحتیاط.

و علی القول بعدم الانحلال عقلیّ، و ملاک لزومه هو إدراک العقل صحّه العقاب علی مخالفه التکالیف المعلومه بالإجمال.

**و أمّا المقدّمه الرابعه- و هی أنّ القرعه و الاستخاره و التقلید و الاحتیاط و الرجوع إلی الأصل باطله-**

فهی مسلّمه بالنسبه إلی الثلاثه الأول، ضروره أنّ القرعه و الاستخاره لیستا طریقین إلی الأحکام، و التقلید هو رجوع الجاهل إلی العالم، و القائل بالانسداد یری الانفتاحی جاهلا، فکیف یجوز له تقلیده!؟

أمّا الرابع- و هو الاحتیاط- فإن کان موجبا لاختلال النظام، فکذلک، و إلّا فإن کان موجبا للعسر و الحرج، فیختلف الحکم فیه باختلاف المبنی فی تفسیر «لا حرج فی الدین» و «لا ضرر» و أمثالهما من التراکیب.

و تفصیله: أنّ الشیخ- قدّس سرّه- ذهب فی أمثال هذه التراکیب إلی أنّ مفادها نفی الحکم الناشئ منه الحرج(۲)، فإذا کان وجوب الصوم موجبا للحرج- کما فی شدّه الحرّ- فهو منفیّ بمقتضی دلیل «لا حرج» لأنّ الحرج إنّما نشأ من قبل هذا الحکم، إذ المکلّف فی طریق امتثال مثل هذا الحکم یقع فی الحرج الشدید.

و ذهب صاحب الکفایه- قدّس سرّه- إلی أنّ مفادها نفی الحکم بلسان نفی الموضوع(۳)، إذ ظاهرها نفی الموضوع الضرری، و من الواضح أنّه تکوینا غیر

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۲- فرائد الأصول: ۳۱۴، رساله قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۲.

۳- کفایه الأصول: ۳۵۸.

منفیّ، فیکون معناه أنّه لیس له حکم فی الشریعه المقدّسه.

و تظهر الثمره بین القولین فی مواضع:

منها: فی مسأله خیار الغبن، فإنّ اللزوم- حیث إنّه حکم شرعیّ ینشأ منه ضرر المغبون- منفیّ علی مبنی الشیخ دون صاحب الکفایه، إذ لیس فی البین موضوع ضرری حتی یرتفع حکمه.

و منها: فی مسأله لزوم الاحتیاط فی المقام، فإنّه حیث إنّه حکم شرعی ینشأ من قبله الحرج منفیّ علی مبنی الشیخ، و أمّا علی مبنی صاحب الکفایه فحیث إنّ موضوع الاحتیاط- و هو وجود الأحکام الواقعیّه- لیس حرجیّا، و إنّما الحرج نشأ من نفس الاحتیاط- الّذی هو حکم عقلی- و الجمع بین المحتملات، لا یمکن التمسّک بدلیل «لا حرج» لإبطال الاحتیاط، إذ لا موضوع حرجیّ لحکم شرعیّ حتی یرتفع حکمه بلسان نفی موضوعه.

هذا، و لکنّ الظاهر أنّ الاحتیاط فی المقام منفیّ علی کلا المبنیین.

أمّا علی مسلک الشیخ قدّس سرّه: فظاهر.

و أمّا علی مسلک صاحب الکفایه: فلأنّ الجمع بین المحتملات التی لا یکون جمیعها فعلا محلا للابتلاء- کما فی المقام- لیس الأمر فیه کما أفاده قدّس سرّه، بل ما أفاده جار فیما إذا کانت الأطراف جمیعها فعلا محلا للابتلاء، کما إذا نذر ناذر و تردّد متعلّق نذره بین صوم الغد و قراءه سوره البقره فیه، و کان الجمع بینهما حرجیّا علی الناذر دون کلّ واحد منفردا، و أمّا فی مثل المقام الّذی یکون الجمع تدریجیّا فما یأتی به المکلّف من الأطراف فی أوّل الأمر لا یکون حرجیّا، و لکن ربما تصل النوبه إلی محتمل التکلیف الّذی یکون حرجیّا.

مثلا: إذا نذر شخص صوم یوم معیّن، فنسیه و تردّد أمره بین جمیع أیّام

السنه غير اليومين(۱) بحيث يكون كلّ يوم من أيّام السنه غيرهما محتملا لكونه منذور الصوم، فحينئذ يجب عليه صوم جميع أيّام السنه غيرهما حتى يتحقّق الوفاء، فإذا فرضنا أن لا حرج فى صوم شهور ثلاثه من السنه و صامها و صار الصوم بعد ذلك حرجيّا له، فإن كان المنذور الواقعى فى الأيّام الماضيّه فهو، و إن كان هذا اليوم المخصوص [مثلا]- الّذى يكون صومه حرجيّا للناذر- أو مردّدا بين أيّام يكون صوم جميع تلك الأيّام حرجيّا، له، فهو مرفوع بدليل «لا حرج» فظهر أنّ الاحتياط الحرجى مرفوع على كلا المسلكين، و لا يجب إلّا بمقدار لا يكون مخلا بالنظام و لا موجبا للعسر.

و أمّا الخامس- و هو الرجوع إلى الأصول- فالاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال كدوران أمر الصلاه يوم الجمعه بين الظهر و الجمعه، فلا مانع منه(۲).

و أمّا سائر الأصول فإن كانت مثبته للتكليف، فلا مانع من جريانها أيضا فى المقام بناء على القول بالجريان فيما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها إذا لم يستلزم مخالفه عمليّه، كالمقام، فالعلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن الجريان.

هذا بناء على مذهب صاحب الكفايه(۳)، و أمّا بناء على ما ذهب إليه الشيخ(۴)- قدّس سرّه- و تبعه شيخنا الأستاذ(۵)- قدّس سرّه- من عدم الجريان فلا تجرى.

و ما توهّمه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- من الجريان حتى على هذا المبنى بدعوى أنّ جميع الأطراف ليست محلا للابتلاء، فإنّ المجتهد يستنبط الأحكام

---

۱- أى: العيدين.

۲- قد مرّ تفصيله.

۳- كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۴- فرائد الأصول: ۲۵۴.

۵- أجود التقريرات ۲: ۲۶۷- ۲۷۰.

تـدريجا، فحين الاسـتنباط ليس محلا لابتلائه إلّا بعض الأطراف(۱) فاسـد، و ذلک لأنّ المجتهد إذا أجرى الاستصـحاب فی کلّ مسأله و کتب جميع فتـاواه فی رسـالته و أراد نشـرها فی مقلّديه، يعلم إجمالا بأنّ بعض هـذه الاستصـحابات غير جار، لانتقاض الحـاله السـابقه، و من الواضـح أنّ الآن جميع الأطراف محلّ لابتلائه، فلا يجوز له فعلا الإفتاء على طبق هـذه الاستصـحابات التی يعلم بانتقاض الحاله السابقه فی بعضها و إن لم يکن جميع الأطراف محلا لابتلائه حين الاستنباط.

و بـالجمله بنـاء على جريان الأصول فی المقام فإن کانت موارد الأصول المثبته بضـميمه ما علم تفصـيلا و ما ثبت بالضـروره من الأحکام بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالی بذلک، و لا مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه للتکليف بعد ذلک، و لا يلزم الاحتياط أصـلا، و إن لم تکن تلک بمقدار المعلوم بالإجمال، فاللازم هو الاحتياط فی خصوص موارد الأصول النـافيه بمقـدار لاـ يلزم منه الاختلاـل بالنظـام و لا العسر بناء على ما اخترناه فی محلّه من أنّ الاضـطرار إلى بعض غير المعيّن من أطراف العلم الإجمـالی لاـ يوجب انحلاـل العلم، بل العلم الإجمالی على منجّزيّته بالإضافه إلى غير المضـطرّ إليه من الأطراف، و أمّا بنـاء على ما ذهب إليه صاحب الکفايه من انحلاله حينئـذ کانحلاله فی صوره الاضـطرار إلى المعيّن، فاللازم عـدم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه الخروج من الدين.

أمّا فی غير هـذا المقدار فلا مانع من إجراء الأصول النافيه، لانحلال العلم الإجمالی من جهه الاضـطرار إلى ترک بعض الأطراف الّذی يرتفع به محذور

---

۱- کفايه الأصول: ۳۵۹.

الاختلال أو العسر، كما هو ظاهر.

و بـذلك ظهر أنّه لاـ تصـل النوبه إلى المقـدّمه الخامسه، و هى قبـح ترجيـح المرجوح و الإطاعه الوهميّه على الراجـح و الإطاعه الظنّيّه، لمـا عرفت من أنّ مقـدّمات الانسـداد على فرض تماميتهـا نتيجتهـا هى التبعيض فى الاحتياط لا حجّيّه الظنّ لا كشـفا و لا حكومه، إذ بعـد تسـليم تمـاميه المقـدّمه الأولى و عـدم انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من الأحكام و تسـليم انسـداد باب العلمى و بطلان الرجوع إلى الأصول و سائر ما ذكر فى المقـدّمه الرابعه من بطلان الاحتياط التامّ و عدم وجوب ما يوجب العسـر و الحرج و غير ذلك يسـتقلّ العقل بلزوم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه محذور، فإنّ الضـرورات تقدّر بقدرها، و إذا كانت النتيجه على فرض تمـاميّه المقـدّمات هى التبعيض فى الاحتيـاط لا غير، فلا يبقى مجال بعـد ذلك لكثير من المباحث المبحوثه عنها فى المقـام، مثـل: أنّ قضـيّه المقـدّمات هل هى حجّيّه الظنّ بالواقع أو بالطريق أو بهما بل لا بـدّ من الاحتياط و العمل بالظنّ بالطريق أيضا و لو كان وهما بالواقع ما لم يوجب العمل بهذا القسم من الوهم الاختلال أو العسر، و أنّه هل يقدّم ظنّ المانع أو الممنوع و غير ذلك من المباحث التى كلّها متفرّعه على أن تكون نتيجه دليل الانسـداد حجّيّه الظنّ بنحو الحكومه أو الكشف، و قد عرفت أنّها ليست كـذلك، بل النتيجه على تقـدير تماميّه المقـدّمات هى التبعيض فى الاحتياط، فلا موضوع لهذه المباحث مع طولها، و كلّها بلا موجب. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالظّن.

و الحمد للّه أوّلا و آخرا، و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد و آله الطيّبين الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

*****

## المقصد السابع: فی الأصول العملیّه

### اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم المقصد السابع: فى الأصول العمليّه.

لا يخفى أنّ ما يبحث عنه فى الأصول على أربعه أقسام:

قسم راجع إلى اللفـظ من حيث هو من دون نظر إلى أنّه وارد فى الكتاب أو السـنّه، كمباحث الأوامر و النواهى و المشـتقّ، و هى تسمّى بمباحث الألفاظ.

و قسم ثـان راجع إلى نفس المـداليل و الأحكام من غير ملاحظه أنّها مسـتفاده من الألفاظ، كمباحث وجوب مقـدّمه الواجب، و اجتمـاع الأـمر و النهى، و اقتضاء الأمر بالشـى ء النهى عن ضـدّه، فإنّ البحث عن أمثال ذلك لا ربط له بمقام اللفظ، بل هو بحث عقلىّ واقعىّ، كان هناك لفظ أو لم يكن.

مثلاـ فى بـاب المقـدّمه يبحث عن أنّ العقـل هل يرى الملازمه بين وجوب شـى ء واقعا- و لو لم يكن لفظ فى البين- و وجوب مقدّمته أو لا؟ و هكذا فى باب اجتماع الأمر و النهى يبحث عن أنّ العقل هل يجوّز اجتماع الأمر و النهى فى فعل واحد شخصـى معنون بعنوانين يكون مأمورا به باعتبار أحدهما و منهيّا عنه باعتبار الآخر أو لا؟

و بـالجمله البحث عن أمثال ذلك غير مربوط بمقام الألفاظ، فلا وجه لعـدّ صاحب المعالم- قـدّس سرّه- بحث الضـدّ و مقـدّمه الواجب من مباحث الألفاظ، كما هو ظاهر قوله: «لو دلّ- أى الأمر على النهى عن الضدّ- لكانت بواحده من الثلاث،

و كلّها منتفيه»(۱) إلى آخره، فى باب الضدّ، و ما يشبه هذه العباره فى باب المقدّمه(۲).

و هذا القسم يسمّى بالمباحث العقليّه غير المستقلّه.

و قسم ثالث راجع إلى أحكام الحجج و البحث عن دليليّه الأدلّه، و هو على قسمين:

أحدهما: راجع إلى أحكام الأدلّه التى متكفّله لبيان الأحكام و التكاليف بعناوينها الأوّليّه، كالأمارات، و تسمّى هذه الحجج و الأدلّه بالأدلّه الاجتهاديه لمناسبه ما أخذ فى تعريف الاجتهاد- من أنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى- من الظنّ بالحكم الشرعى، فإنّ الأمارات كلّها مفيده لذلك.

و ثانيهما: راجع إلى ما يكون متكفّلا لبيان الحكم بعنوانه الثانوى و فى ظرف الجهل بالواقع، و ناظرا إلى وظيفه المكلّف فى مقام العمل عند الشكّ فى الحكم الواقعى من الأدلّه.

و هذه هى التى محطّ البحث فى هذا المقصد، و هو القسم الرابع من أقسام المباحث، و تسمّى هذه الأدلّه بالأدلّه الفقاهتيّه، لمناسبه ما أخذ فى تعريف الفقه- من أنّه العلم بالأحكام الشرعيّه، إلى آخره- من العلم بالأحكام، فإنّ المراد منه هو العلم بالأحكام الظاهريّه، و من الواضح أنّ الأصول كلّها مفيده لذلك، و بالأصول العمليّه أيضا، لمناسبه كونها وظيفه فى مقام العمل، و عمدتها أربعه: الاستصحاب، و البراءه، و الاحتياط، و التخيير.

و وجه الحصر فيها هو ما أفاده شيخنا العلّامه الأنصارى من أنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحاله السابقه، فهو مورد الاستصحاب، أو لا، فإن كان الشكّ فى

---

۱- المعالم: ۲۶۶.

۲- المعالم: ۲۵۹.

أصل التكليف، فهو مورد البراءه، و إن كان فی المکلّف به فإن أمکن الاحتیاط، فهو مورد الاشتغال، و إلّا فهو مورد التخییر(۱).

و أمّا قاعده- أصل- الطهاره: فهی و إن کانت أیضا من القسم الرابع من المباحث الأصولیّه إلّا أنّها حیث کانت متسالما علیها و لم تکن خلافیّه لم تذکر فی الأصول، و أمّا کونها مختصّه ببعض أبواب الفقه- کما فی الکفایه(۲)- فلا یصیر وجها لعدم الذّکر، إذ المناط فی کون المسأله أصولیّه کونها متوقّفا علیها الاستنباط فی الجمله لا فی جمیع أبواب الفقه، و کثیر من المسائل الأصولیّه من هذا القبیل، کمسأله الضدّ و النهی عن العباده و اجتماع الأمر و النهی، فإنّها مختصّه ببعض أبواب الفقه حیث لا تجری فی بعض الحدود و الدّیات و أمثالها ممّا لم یکن فی البین أمر و نهی.

و ربما یقال فی وجه خروج قاعده الطهاره عن البحث: إنّ النجاسه و الطهاره لیستا بأمرین مجعولین، کالملکیّه و الزوجیّه حتی یکون الشکّ فیهما شکّا فی التکلیف، بل هما أمران خارجیّان تکوینیّان کشف عنهما الشارع و جعلهما موضوعا للأحکام من وجوب الاجتناب و جواز الشرب و الوضوء و غیر ذلک، و حینئذ تکون الشبهه موضوعیّه خارجه عن محلّ الکلام.

و الجواب: أنّه إن کان المراد أنّ الشارع أخبر بما له خاصّیّه خارجیّه من دون أن تکون تلک الخاصّیّه موجبه لحدوث ملاک فی جعلهما، فهو خلاف ظاهر أخبار الباب. و إن کان المراد إخباره بما له خاصّیّه توجب ذلک، فهو عین أنّهما مجعولان، کما هو ظاهر.

ثمّ إنّه یقع الکلام أوّلا فی الأصل الثانی من هذه الأصول الأربعه، و هو

---

۱- فرائد الأصول: ۲ و ۱۹۲.

۲- کفایه الأصول: ۳۸۴.

أصل البراءه، و مورده- كما ذكرنا- هو الشكّ فى أصل الإلزام، وجوبيّا كان أو تحريميّا مع عدم البيان من الشارع، كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه أمور خارجيّه بناء على التوقّف مع عدم مرجّح فى البين.

و الحاصل: مورد البراءه هو الشكّ فى أصل الإلزام مع عدم نهوض الحجّه عليه أيّا ما كان منشأ الشكّ. نعم إذا كان منشأ الشك هو اشتباه الأمور الخارجيّه، فالبحث عنه استطرادى، فإنّه غير داخل فى المسائل الأصوليّه، لعدم كونه ممّا يتوقّف عليه الاستنباط.

و قد أخرج صاحب الكفايه(۱)- قدّس سرّه- صوره تعارض النصّين- بناء على التخيير- عن محلّ الكلام.

و لا وجه له على إطلاقه، فإنّ التخيير- على القول به- مختصّ بالروايتين المتعارضتين، لمكان الروايات الوارده فى ذلك، أمّا إذا لم يكن التعارض بين الروايتين، بل كان بين نصّين آخرين، فلا دليل على التخيير، و لا وجه له، فكان عليه أن يخرج عن محلّ الكلام صوره تعارض الروايتين مع عدم المرجّح بناء على التخيير، لا مطلق ما كان منشأ الشكّ فيه تعارض النصّين، سواء كانا روايتين أو غيرهما، كما هو مقتضى إطلاق كلامه.

و بالجمله، مناط البحث فى جميع هذه الأقسام واحد، فلا وجه لإفراد البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام كما فعله شيخنا العلّامه الأنصارى، و قسّم مورد البراءه إلى أقسام ثمانيه: ما كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجيّه، و كانت الشبهه فى كلّ منها وجوبيّه أو

---

۱- كفايه الأصول: ۳۸۵.

تحریمیّه(۱)، نظرا إلی اختصاص بعض أدلّه المقام بخصوص بعض هـذه الأقسام، مثل قوله علیه السـلام: «کلّ شـی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۲) فإنّه مختصّ بالشبهه التحریمیّه.

## و کیف کان فقد وقع الکلام فی جریان البراءه و عدمه فی المقام بین الأصولیّین و الأخباریّین،

### اشاره

فذهب الأصولیّون کلّا إلی الأوّل، و الأخباریّون طرّا إلی الثانی.

و الظاهر أنّ النزاع بینهما مختصّ بالشبهات التحریمیّه، و أمّا الوجوبیّه فلم یستشکل أحد فی جریان البراءه فیها إلّا المحدّث الأمین الأسترآبادی من الأخباریّین علی ما نسب إلیه(۳).

### و قد استدلّ علی البراءه بالأدلّه الأربعه.

#### أمّا الکتاب:

فبآیات أظهرها قوله تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا(۴) و تقریب الاستدلال بها أنّ بعث الرسول کنایه عن إتمام الحجّه و البیـان، و هـذا نظیر قولک: «لا أبرح من هـذا المکان حتی یؤذّن المؤذّن» فإنّه کنایه عن دخول الوقت. و لیس المراد منه مجرّد بعث الرسول و لو لم یتمّ الحجّه علی الأمّه و لم یخرج من داره أصـلا، قطعا، و ظاهر ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ لیس مجرّد نفی التعذیب، بل ظاهره- کما یظهر لمن لاحظ نظائره من قوله تعالی:

ما کانَتْ أُمُّکِ بَغِیًّا(۵) و قوله تعالی: وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ

---

۱- فرائد الأصول: ۱۹۲.

۲- الفقیه ۱: ۲۰۸- ۹۳۷، الوسائل ۲۷: ۱۷۳- ۱۷۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶۷.

۳- انظر: فرائد الأصول: ۲۲۷.

۴- الإسراء: ۱۵.

۵- مریم: ۲۸.

هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ(۱) و «ما كان زيـد يفعل كذا»- هو أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّه و بعث الرسول لا يليق بنا و بعيـد عن ساحتنا و لا يناسب مقام رأفتنا، فالآيه- على ذلك- تـدلّ على أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّه و البيان لا يناسب مقام الربوبى، و لا يصحّ على اللّه تبارك و تعالى.

و بهـذا التقريب الّـذى قرّبناه ينـدفع ما قيل من أنّ ظاهر الآيه هو الإخبار بعـدم فعليّه العذاب و وقوعه على الأمم السالفه بعد إتمام الحجّه، فيختصّ بالعذاب، الدنيوى، و لا يشمل العذاب الأخروى الّذى هو محل الكلام.

و هكذا يندفع ما أورد فى المقام من أنّها لا تدلّ على عدم استحقاق العذاب، الّذى نحن بصدده، بل تدلّ على عدم فعليّه العذاب مع عدم البيان.

و وجه الانـدفاع: ما عرفت من أنّ تركيب ما كُنَّا مُعَـذِّبِينَ و أمثاله ممّا وقع لفظ «كان» فى حيّز النفى ظاهر فى عـدم صـحّه صدور الفعل عمّن نفى عنه، لا عـدم صـدوره عنه خارجا، فظاهر الآيه أنّه لا يصحّ على اللّه تعالى العذاب مع عدم إتمام الحجّه، لا أنّه لا يعذّب.

فلا يرد الإشكال الثانى، لأنّ المنفى صـحّه العذاب لا فعليّته و وقوعه خارجا، و من الواضح أنّه يصح مع الاستحقاق، فعدم صحّه العذاب مختصّ بصوره عدم استحقاق المكلّف للعذاب.

و لا يرد الإيراد الأوّل أيضا، لعدم الفرق بين الأمم فى صحّه العذاب و عدمها مع عدم البيان، و لا بين الدنيوىّ منه و الأخروى بعد ما أنكرنا ظهور الآيه فى عدم وقوع العذاب على الأمم السالفه مع عدم البيان، و أثبتنا ظهورها فى عدم صحّته مع عدم البيان.

---

۱- التوبه: ۱۱۵.

و لو سلّمنا ظهورها فی عدم وقوع العذاب الدنیویّ فقط، فنقول: إنّ العذاب الأخروی لکونه أشدّ منه بمراتب فأولی بالعدم مع عدم إتمام الحجّه.

و بالجمله، دلاله الآیه علی عدم صحّه العذاب مع عدم إتمام الحجه و البیان ظاهره لا ینبغی الشکّ فیها إلّا أنّها مع ذلک لا ترفع الغائله بین الأخباری و الأصولی، فإنّ الأخباری یسلّم هذه الکبری و لا یدّعی أنّ العقاب علی ما لم تتمّ علیه الحجّه من المولی صحیح، بل ینکر الصغری و یدّعی أنّ مورد الشکّ فی التکلیف لیس من مصادیق هذه الکبری، لتمامیّه الحجّه، و هی ورود روایات دلّت علی لزوم الاحتیاط، مثل: «قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»(۱) و «أخوک دینک فاحتط لدینک»(۲) فلا بدّ من بیان عدم دلاله هذه الروایات، و أنّ الأمر بالاحتیاط فی جمیعها للإرشاد، کما یأتی إن شاء اللّٰه، و أنّه علی تقدیر دلالتها فهی معارضه بما هو أقوی منها من الأخبار الدالّه علی البراءه، فهذه الآیه لا یمکن الاستدلال بها علی البراءه إلزاما للأخباری.

### و أمّا السنّه فروایات:

### منها- و هی العمده-: حدیث الرفع،

### اشاره

و هو قوله صلّی اللّه علیه و آله: «رفع عن أمّتی تسعه أشیاء: الخطأ، و النسیان، و ما استکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا إلیه، و الطیره، و الحسد، و التفکّر فی الوسوسه فی الخلق»(۳) و محلّ الشاهد هو فقره «ما لا یعلمون».

---

۱- التهذیب ۷: ۴۷۴- ۱۹۰۴، الوسائل ۲۰: ۲۵۹، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النکاح، الحدیث ۲.

۲- أمالی الطوسی: ۱۱۰- ۱۶۸، الوسائل ۲۷: ۱۶۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴.

۳- الخصال: ۴۱۷- ۹، التوحید: ۳۵۳- ۲۴، الوسائل ۱۵: ۳۶۹، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النّفس، الحدیث ۱.

و تقريب الاستدلال يستدعى تقديم مقدّمه، و هى: أنّ أمر الحكم- واقعيّا كان أو ظاهريّا- بيد الشارع من حيث الوضع و الرفع، فله رفع الحكم الواقعى واقعا كما أنّ له وضعه، و كما أنّ له أن يجعل حكما ظاهريّا إلزاميّا، كإيجابه الاحتياط، أو ترخيصيّا، كقوله عليه السلام: «كلّ شى ء لك حلال»(۱) إلى آخره فى ظرف الشّك فى الحكم الواقعى على ما بيّنّا فى المباحث السابقه من عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى، كذلك له أن يرفع الحكم الواقعى ظاهرا فى ظرف الشكّ فى الحكم الواقعى، و تكون نتيجه هذا الرفع عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهه و الاقتحام فيها، و عدم التضييق على المكلّفين بإلزامهم على حفظ الملاكات الواقعيّه، فإنّ رفع اليد عن الإلزام الواقعى ظاهرا لا يكون ترخيصا ظاهريّا لكنّه يلازم ذلك و لا ينفكّ عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ ظاهر الحديث أنّ الرفع وارد على «ما لا يعلمون» و المراد من الموصول هو نفس الأحكام الواقعيّه، فإنّها هى المجهوله لنا، و حينئذ يكون مقتضى الحديث الشريف مرفوعيّه كلّ ما هو مجهول لنا من الأحكام ظاهرا لا واقعا، فإنّ رفع الحكم الواقعى واقعا فى ظرف الجهل به ينافى ما عليه العدليّه من اشتراك الأحكام بين العالمين بها و الجاهلين، فما هو المرفوع نفس الأحكام الواقعيّه المجهوله لا إيجاب الاحتياط- كما يظهر من الشيخ(۲) قدّس سرّه- و إن كانت نتيجته هو عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى و عدم المؤاخذه على الاقتحام، إذ لا فرق بين الترخيص الواقعى

---

۱- الكافى ۵: ۳۱۳- ۴۰، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۱۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۲- فرائد الأصول: ۱۹۷.

و الظاهری فی کون کل منهما بیانا و إذنا فی الاقتحام، فلا یصحّ العقاب علی الاقتحام بعد الإذن فیه، فمفاد الحدیث فی الواقع وضع حکم ترخیصی ظاهری کما فی قوله علیه السلام: «کلّ شی ء لک حلال»(۱) بلسان رفع الإلزام الواقعی المجهول، فعلی هذا دلاله الحدیث الشریف علی جواز الاقتحام فی الشبهه و ترک ما هو محتمل الوجوب و فعل ما هو محتمل الحرمه واضحه لا ینبغی الشّک فیها.

ثمّ إنّ تمامیّه الاستدلال بالحدیث متوقّفه علی کون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» الحکم المجهول، أمّا لو کان المراد منه الموضوع المشتبه، فلا یتمّ الاستدلال به للبراءه فی الشبهات الحکمیّه، بل یدلّ علی البراءه فی الشبهات الموضوعیّه التی لا کلام فی جریان البراءه فیها، و کل من الأخباری و الأصولی قائل بجریان البراءه فیها.

و قد ذکر لکون المراد من الموصول الموضوع المشتبه وجوه:

منها: أنّ وحده السیاق تقتضی ذلک، إذ المراد من الموصول فی «ما استکرهوا علیه» و «ما اضطرّوا» و «ما لا یطیقون» هو الفعل لا الحکم، ضروره أنّه لا معنی للاضطرار إلی الحکم أو الاستکراه علیه، فهذه العناوین من عوارض الفعل الخارجی لا الحکم، فیکون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» أیضا هو الفعل الخارجی بمقتضی وحده السیاق.

و فیه: أنّ المراد من لفظ «ما» فی جمیع الفقرات هو أمر واحد، و هو «شی ء» ف «ما لا یعلمون» معناه: الشی ء الّذی لا یعلمون، و «ما اضطرّوا إلیه» مفاده: الشی ء الّذی اضطرّوا إلیه، و هکذا فی سائر الفقرات، فلفظ «ما» استعمل

---

۱- الکافی ۵: ۳۱۳- ۴۰، التهذیب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۱۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

فی معنی واحد و مفهوم فارد، غایه الأمر بحسب الخارج لا ینطبق «ما اضطرّوا إلیه» إلّا علی الفعل و الشی ء المجهول غیر المعلوم [و هو] ینطبق علی الحکم و الفعل الخارجی معا، و السیاق واحد، و لا یقتضی أن یکون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ إسناد الرفع إلی «ما لا یعلمون» حقیقی، و إلی «ما لا یطیقون» و «ما استکرهوا علیه» و غیرهما إسناد إلی غیر ما هو له، فإنّ المراد من رفعها هو رفع الحکم المتعلّق بها، و لا مانع من اختلاف الفقرات فی ذلک و کون الإسناد فی بعضها حقیقیّا و إلی ما هو له و فی بعضها الآخر مجازیّا و إلی غیر ما هو له، لوجود القرینه، و هی أنّ هذه العناوین غیر عنوان «ما لا یعلمون» من المقطوع أنّها غیر مرفوعه خارجا، فالمراد من رفعها- بهذه القرینه- رفع أحکامها إلّا أنّ صدر الروایه حیث إنّه هکذا: «رفع عن أمّتی تسعه» و أسند الرفع إلی التسعه فلا بدّ من أن یکون هذا الإسناد إمّا حقیقیّا أو مجازیّا، و لا یمکن کونه حقیقیّا و مجازیّا معا، فاللازم حینئذ أن یکون المراد من «ما لا یعلمون»- الّذی هو أحد مصادیق التسعه المسنده إلیها الرفع- هو الفعل المشتبه و الموضوع المجهول حتی یکون الإسناد فی جمیع مصادیق التسعه إسنادا مجازیّا و إلی غیر ما هو له، لئلا یلزم الحقیقه و المجاز معا فی إسناد واحد، و هو إسناد الرفع إلی التسعه.

و فیه: أنّ المراد من الرفع فی الحدیث الشریف لیس هو الرفع التکوینی الخارجی قطعا، بل المراد منه هو الرفع فی عالم التشریع، و الرفع بهذا المعنی یصحّ إسناده إلی الموضوع الخارجی و الفعل المشتبه بلا عنایه و لا مئونه قرینه أصلا، و هو فی مقابل الوضع فی عالم التشریع الّذی هو بمعنی جعل الفعل علی ذمّه المکلّف و علی عهدته. یقال: الصلاه موضوعه و ثابته فی الشریعه لغیر الحائض، و هی مرفوعه عنها کذلک، حقیقه و بلا عنایه، و إتیانها الصلاه فی

الخارج و عدمه لا دخل لهما فی صحّه هذا الإسناد علی نحو الحقیقه، فوضع الفعل فی الشریعه کتبه علی العباد و جعله علی رقبتهم، کأنّه حمل حمل علیهم، کما فی قوله تعالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ(۱) نظیر ما یقال: إنّ هذا المال علی زید، أی: ثابت فی ذمّته و لو لا یعطی خارجا أبدا، و رفع الفعل فی الشریعه عدم جعله علی رقبتهم و عدم تحمیلهم بهذا الحمل بحیث یکونون أحرارا فی اختیاراتهم.

فظهر أنّ إسناد الرفع إلی جمیع هذه العناوین المذکوره فی الحدیث علی نحو الحقیقه، فلا وجه لإراده خصوص الموضوع المشتبه من الموصول فی «ما لا یعلمون» هذا أوّلا.

و ثانیا: لو سلّم اختلاف الفقرات فی الإسناد من حیث الحقیقه و المجاز، فلا نسلّم لزوم الحقیقه و المجاز کلیهما فی إسناد الرفع إلی لفظ التسعه، بل الإسناد فیه مجازی، نظیر ما لو قیل: اللّه و الربیع أنبتا البقل، حیث أسند الإنبات إلی ضمیر التثنیه، الراجع إلی اللّه الّذی إسناد الإنبات إلیه حقیقی، و الربیع الّذی إسناد الإنبات إلیه مجازی، و ذلک لأنّ الإسناد الحقیقی عباره عن إسناد الفعل أو شبهه إلی ما هو له، و هذا لا یتحقّق إلّا فیما یکون المسند إلیه ممّا هو له بجمیع أفراده، أمّا لو لم یکن بعض أفراده کذلک کالمثال، فلا یکون المسند إلیه ممّا هو له، فلا یکون الإسناد حقیقیّا، إذ المرکّب من الداخل و الخارج خارج، و لا یلزم من ذلک أن یکون الإسناد علی نحوین باعتبار مصادیق المسند إلیه، و انحلال هذا الإسناد الواحد بإسنادات متعدّده حسب تعدّد مصادیق المسند إلیه فی الواقع لا ربط له بمقام اللفظ و الترکیب الکلامی الّذی هو المناط فی الحقیقه

---

۱- البقره: ۱۸۳.

و المجاز.

و بالجمله، إسناد الرفع إلى التسعه التى ليس بعض مصاديقها ممّا هو له إسناد مجازى، فلا يلزم أن يكون المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ متعلّق الرفع لا بدّ و أن يكون أمرا ثقيلا، فما لا ثقل فيه لا يناسب إسناد الرفع إليه، كما يظهر من موارد استعمال الرفع، و من الواضح أنّه لا ثقل فى نفس الحكم المجهول، و إنّما الثقل فى متعلّقه، فهو المناسب لإسناد الرفع إليه.

و فيه: أنّ الرفع كما يسند إلى الأمر الثقيل بلا عنايه كذلك يسند إلى سبب الثقل و ما يترتّب عليه بلا عنايه، فيصحّ أن يقال: ما هو سبب للثقل و موجب لجعل المكلّف فى كلفه الفعل و ثقله- و هو التكليف- مرفوع. و هكذا يصحّ أن يقال: ما يترتّب على الفعل الحرام الثقيل على المكلّف- و هو العقاب و المؤاخذه- مرفوع، كما يصحّ أن يقال: الفعل المضطرّ إليه مرفوع، بلا عنايه أصلا.

و منها: أنّ الرفع و الوضع ضدّان أو متقابلان تقابل العدم و الملكه، و أيّا ما كان لا يمكن ورود أحدهما على الآخر، فلا يمكن ورود الرفع على الوضع الّذى هو عباره عن نفس التكليف.

و بعباره واضحه: الوضع و الرفع يتواردان على مورد واحد، و من الواضح أنّ الوضع يتعلّق بالفعل الخارجى، فإنّه الّذى يوضع فى ذمّه المكلّف و يثبت فى عهدته و يكتب عليه، كما فى قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ(۱) فلا بدّ

---

۱- البقره: ۱۸۳.

من أن يتعلّق الرفع أيضا بالفعل، فهو المرفوع فى ظرف الجهل عن الأمّه، و أمّا التكليف و الحكم فلا يوضع فى ذمّه المكلّف و لا يجعل على رقبته و لا يثبت فى عهدته حتى يكون مرفوعا بمقتضى الحديث.

و الجواب: أنّ متعلّق الوضع و الرفع يختلف باختلاف ظرفهما، فإن كان ظرف الوضع و الرفع هو عهده المكلّف و ذمّته و رقبته، فيكون المتعلّق هو الفعل فى كليهما، فإنّه الّذى هو ثابت فى الذمّه أو مرفوع عنها، و إن كان ظرف الوضع و الرفع هو الدين و الشريعه، فالمتعلّق هو نفس الحكم، فإنّه الّذى هو ثابت فى الشريعه المقدّسه و موضوع فى الدين، و ظاهر الحديث أنّ ظرف الرفع هو الدين و أنّه رفع عن أمّتى فى دين الإسلام و الشريعه المقدّسه تسعه أشياء، و يؤيّد ذلك لفظ «عن أمتى» المشعر باختصاص الرفع بهذه الأمّه من دون سائر الأمم و فى هذا الدين دون سائر الأديان، فالمرفوع هو نفس الحكم المجهول.

و منها: أنّ الحديث شامل للشبهات الموضوعيّه بلا كلام، فلو كان شاملا للشبهات الحكميّه أيضا، لزم أن يستعمل لفظ «ما» فى «ما لا يعلمون» فى معنيين: الموضوع و الحكم، و هو إمّا غير جائز أو خلاف الظاهر.

و الجواب: أوّلا: ما ذكرناه سابقا من أنّ المراد بالموصول هو «الشى ء» فالمعنى شى ء واحد، و هو مفهوم «الشى ء» غايه الأمر ينطبق تاره على الفعل الخارجى و أخرى على الحكم.

و ثانيا: نلتزم بأنّ المراد من الموصول هو الحكم فقط، سواء كان كلّيا أو جزئيا، فيشمل الشبهات الحكميّه و الموضوعيّه معا.

أمّا الأوّل: فواضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ الموضوع المشتبه بواسطه أمور خارجيّه أيضا ممّا لا نعلم حكمه الجزئى فهو مرفوع، و لا فرق فى الجهل بالحكم الكلّى و الجزئى

إلّا فى أنّ منشأ الأوّل هو إجمال النصّ أو فقدانه مثلا، و منشأ الثانى هو اشتباه الأمور الخارجيّه، و هذا لا يكون فارقا.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دلاله الحديث على البراءه- فيما شكّ فى وجوبه و حرمته و لم نظفر على دليل يدلّ عليه بعد الفحص- تامّه، و لا يرد عليه شى ء من الإيرادات الوارده المذكوره.

**بقى هناك أمور راجعه إلى فقه الحديث ينبغى التنبيه عليها:**

**الأوّل:**

ربما يقال: إنّ الرفع يستعمل فيما له وجود فى الزمان السابق على الرفع، و لا يستعمل فيما لا وجود له كذلك، و إنّما هو مورد استعمال الدفع إذا كان مقتضى الوجود موجودا، ففى مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول فى الشريعه فى ظرف عدم العلم به مثلا لا يصحّ استعمال الرفع، بل هو مورد استعمال الدفع، كما لا يخفى.

و أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ كلّا من الرفع و الدفع يصحّ استعماله فى الآخر، فإنّهما حقيقه واحده على ما هو الحقّ المحقّق فى محلّه من أنّ البقاء كالحدوث يحتاج إلى المؤثّر، إذ على ذلك ما يرفع البقاء فى الحقيقه هو المزاحم لتأثير مقتضى البقاء، و المانع عن الوجود الثانى، فالرافع فى الحقيقه يدفع عن الوجود الثانى، و يمنع عن تأثير علّه البقاء، و إذا كانا حقيقه واحده فيصحّ استعمال كلّ منهما فى الآخر، فيصحّ قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتى تسعه ... ما لا يعلمون» إلى آخره(١).

و هذا الّذى أفاده- قدّس سرّه- و إن كان كلاما متينا فى نفسه لكنّه لا يفيدنا فى المقام شيئا، إذ كونهما حقيقه واحده لا يوجب صحّه استعمال أحدهما فى

---

١- أجود التقريرات ٢: ١٧٠.

الآخر فی اللغه بعد أن وضع لفظ «الرفع» لقسم خاصّ من الدفع، و هو ما یکون رافعا لخصوص مقتضی البقاء عن تأثیره.

فالصحیح فی الجواب أن نلتزم بأحد أمرین:

إمّا بأنّ هذه العناوین المذکوره فی الحدیث من الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه و غیرها کانت محکومه بأحکام فی الشرائع السابقه و رفعت عن هذه الأمّه، کما یستشعر ذلک من لفظ «عن أمّتی» فتلک الأحکام التی کانت ثابته فی الشرائع السابقه کانت مرفوعه بهذا الحدیث الشریف.

أو بأنّ الرفع کما یستعمل فی المزاحم لتأثیر مقتضی البقاء کذلک یستعمل فی العرف فی دفع مقتضی الحدوث إذا کان تامّا بحیث کاد أن یقع فی الخارج، کما یقال: «رفع البلاء بالدعاء فیما إذا توجّه البلاء و کاد أن ینزل فدعا الناس فلم ینزل و ارتفع».

و بالجمله، یصحّ استعمال الرفع فی مقام بیان أنّ الحکم غیر مجعول باعتبار وجود مقتضیه و کونه بهذه المثابه.

**الثانی:**

أنّ نتیجه الرفع فی «ما لا یعلمون»- حیث إنّه رفع ظاهری و الواقع محفوظ علی حاله- لیست إلّا عدم إیجاب الاحتیاط، الملازم للترخیص الظاهری، کما عرفت، و علی هذا لو دلّ دلیل بعمومه أو إطلاقه علی شرطیّه شی ء أو جزئیّه شی ء للصلاه- مثلا- فی ظرف الجهل لا یمکن التمسّک بحدیث الرفع لرفع الشرطیّه أو الجزئیّه، فإنّ هذا الدلیل یرفع موضوع حدیث الرفع، و هو الشکّ فی الحکم، لکونه واردا أو حاکما علیه علی الخلاف، و بعد ما لم یکن المکلّف شاکّا فی الحکم بمقتضی الدلیل فلا یبقی مجال للتمسّک بالأصل الّذی أخذ فی موضوعه الشکّ فی الحکم، و هکذا لو ظفرنا بالدلیل المذکور بعد إجراء البراءه و العمل علی طبقها، لا یصحّ التمسّک بالحدیث

لإثبات صحّه الصلاه المأتيّه الفاقده للمشكوك شرطيّته أو جزئيّته، بل يكون مقتضى القاعده بطلانها، و تبتنى صحّتها على دليل آخر من إجماع أو غيره، و يصير صغرى من صغريات مسأله اقتضاء الأمر الظاهرى الإجزاء و عدمه.

هذا كلّه بالإضافه إلى «ما لا يعلمون» و أمّا بالقياس إلى الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما اضطرّوا إليه و ما لا يطيقونه: فنتيجه الرفع فيها هى تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيّه المترتّبه على موضوعاتها بما إذا لم يعرض عليها هذه العوارض، إذ الرفع حينئذ رفع واقعى موجب لتضييق دائره الأحكام الواقعيّه، فدليل حرمه الكذب مثلا الشامل بعمومه أو إطلاقه للكذب الصادر عن الخطأ أو النسيان مثلا يخصّص بالكذب الّذى لا يكون كذلك، و أمّا الكذب الخطئى أو الصادر عن نسيان فلا حرمه له واقعا بمقتضى هذا الحديث.

هذا إذا تعلّقت و طرأت هذه الطوارئ على موضوعات الأحكام التى رتبتها من الأحكام رتبه العلّه من المعلول، كما إذا ورد «تجب الكفّاره على من أتى أهله فى نهار شهر رمضان» فإنّ الإتيان موضوع لوجوب الكفّاره، و أمّا إذا عرضت على متعلّقات الأحكام فإن كان الحكم التكليفى المتعلّق بها انحلاليّا و بنحو مطلق الوجود كما فى موارد الحرمه، فنتيجه الرفع فيها أيضا تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيّه بغير ما تعلّق به هذه الأمور، إذ الرفع واقعى، فيكون مقتضى حديث الرفع عدم حرمه شرب الخمر الصادر عن خطأ أو نسيان.

و إن كان بنحو صرف الوجود، كقوله: «أكرم عالما» فإذا تعلّق الإكراه- مثلا- بفرد من هذه الطبيعه المأمور بها بنحو صرف الوجود، لا يكون الأمر بالطبيعه مرفوعا بحديث الرفع، فإنّ المفروض أنّ الإكراه لم يتعلّق بما هو مأمور به، و هو الطبيعه، و ما تعلّق به الإكراه- و هو الفرد- لا يكون مأمورا به حتى يرتفع حكمه بسبب كونه مكرها عليه.

نعم، إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبيعه أينما سرت و فى ضمن أىّ فرد تحقّقت، فيرتفع حكمها بحديث الرفع. و هكذا لا إشكال فى ارتفاع الحكم التكليفى- كحرمه القتل- بحديث الرفع.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت هذه الأمور بالمأمور به بالأمر الاستقلالى، أمّا فى المأمور به بالأمر الضمنى، كما إذا أكره المكلّف على التكلّم فى صلاته، فالكلام فيه أيضا هو الكلام، فإنّ المكلّف موظّف بالإتيان بالصلاه غير المقرونه مع التكلّم، فيما بين الحدّين: الزوال و المغرب، فإذا أكره على فرد من الطبيعه المأمور بها، لا يرتفع الأمر المتعلّق بأصل الطبيعه إلّا إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبيعه أو بالفرد المنحصر الّذى لا يمكن تحقّق الطبيعه إلّا فى ضمنه، كالإكراه الواقع على الفرد المأتىّ به فى آخر الوقت من الصلاه.

و ممّا ذكر ظهر أنّه لا يجوز التمسّك بحديث الرفع لرفع حكم الخلل الواقع فى الصلاه عن إكراه أو نسيان أو غيرهما من العوارض الخمسه، فلا يرفع بحديث الرفع جزئيّه ما اعتبرت جزئيّته أو شرطيّه ما اعتبرت شرطيّته- مثلا- إذا عرضت عليها هذه العوارض، بل لا بدّ من إيجاد الطبيعه فى ضمن فرد آخر واجد لما اعتبر فيها.

نعم، لقائل أن يقول: ما اعتبر فى العباده بنحو من الاعتبار من الجزئيّه أو الشرطيّه أو المانعيّه أو القاطعيّه يرتفع فى صوره طروّ هذه الطوارئ على أصل الطبيعه أو الفرد المنحصر تحقّق الطبيعه فيه بحديث الرفع، فإنّ مقتضاه أن لا يكون المقيّد أو المركّب مأمورا به، فلازمه رفع الجزء أو القيد فى هذه الحال.

لكن عند التأمّل يظهر أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ مقتضى الحديث رفع الأمر المتعلّق بهذه العشره أجزاء مثلا، لا إثبات الأمر لذات أجزاء تسعه. و بعباره أخرى: حديث الرفع يرفع ما لولاه لكان ثابتا، و هو وجوب الصلاه مع السوره

حتى حال الإكراه على تركها، و أمّا إثبات أنّ الصلاه بلا سوره مأمور بها فى هذه الحال فأجنبىّ عن مدلول الحديث.

و لا يقاس المقام بجواز التمسّك به لرفع جزئيّه غير معلوم الجزئيّه، فإنّ القياس مع الفارق، إذ فى باب الأقلّ و الأكثر يعلم إجمالا بوجود الأمر المردّد بين تعلّقه بتسعه أجزاء أو عشره أجزاء، فنفس التكليف معلوم، و الشكّ فى سعته و ضيقه، و أمّا فى المقام: فالشكّ فى أصل التكليف بذات أجزاء تسعه، و لا يتكفّل حديث الرفع لإثبات كونها مأمورا بها.

و السرّ فى ذلك: أنّ الأجزاء و القيود ليست مأمورا بها بالأمر الاستقلالى حتى ترفع بعروض هذه العوارض عليها، بل إنّما هى مأمور بها بالأمر المتعلّق بالمجموع و المقيّد من حيث هو، فالجزئيّه و الشرطيّه و المانعيّه إنّما جاءت من قبل الأمر بالمركّب و المقيّد، فارتفاعها أيضا لا بدّ أن يكون من قبل ارتفاع هذا الأمر، و ليست هى بأنفسها أحكاما وضعيّه مستقلّه حتى ترتفع بأنفسها بلا احتياج إلى ارتفاع الأمر بالمركّب أو المقيّد.

فظهر أنّ مقتضى القاعده هو بطلان الصلاه المكره على ترك جزء من أجزائها أو قيد من قيودها، و هكذا مقتضى القاعده هو بطلان الصوم إذا أكره الصائم على الأكل أو الشرب و صدر عن نفسه، فلا بدّ فى إثبات الصحّه من التماس دليل آخر غير حديث الرفع.

لا يقال: مقتضى حديث الرفع رفع الفعل المستكره عليه أو المضطرّ إليه فى عالم التشريع، كما فى «لا ربا بين الوالد و الولد» و «لا شكّ لكثير الشكّ» فالتكلّم فى الصلاه عن إكراه أو اضطرار كالتكلّم مع اللّه تعالى ليس بمبطل للصلاه، فإنّ المبطل هو الكلام و الشارع لا يرى هذا مصداقا للكلام، و هكذا الأكل و الشرب عن إكراه أو اضطرار فى نهار رمضان غير مفسد للصوم، لذلک.

فإنّه يقال: إنّ المراد من الرفع فى الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأوّلى، الشامله لحال الإكراه و الاضطرار لو لا حديث الرفع عند عروض العنوان الثانوى عليه من الإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك، و لا يفهم من الحديث أنّ الكلام الصادر عن إكراه ليس بكلام، أو الكذب الصادر عن اضطرار ليس بكذب، بل المراد أنّه كلام و كذب، و لا يترتّب عليه أحكام الكلام و الكذب، و ذلك لأنّ المرفوع هو الفعل المعنون بهذه العناوين، فإنّها أخذت مفروضه الوجود، و لو كان المراد رفعه بمعنى أنّه لا يكون مصداقا للكذب فى عالم التشريع، تنعكس النتيجه، إذ المنفى هو الكذب المضطرّ إليه أو الخطئى أو الصادر عن نسيان، فنفيه نفى للأحكام الثابته للكذب المضطرّ إليه و الصادر عن خطأ أو نسيان.

و بالجمله، الصلاه المضطرّ إلى التكلّم فيها- مثلا- لا تكون مشموله لحديث الرفع، سواء استوعب الاضطرار الوقت أو لم يستوعب، و هكذا سائر العبادات الواقعه فيها خلل من فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع، فلو لم يكن هناك دليل آخر على الصحّه مثل «لا تعاد الصّلاه إلّا من خمس» يحكم بالبطلان.

و هذا واضح بعد ما ذكرنا من الأمرين فى تضاعيف كلماتنا:

أحدهما: أنّ الجزئيّه و الشرطيّه و المانعيّه كما لا يمكن جعلها إلّا بجعل منشأ انتزاعها، فإنّ جعلها مستقلّا غير معقول، كذلك لا يمكن رفعها إلّا برفع منشأ انتزاعها، فمعنى رفع الجزئيّه عن السوره رفع الأمر المتعلّق بالصلاه مع السوره، كما أنّ جعلها عباره عن جعل الصلاه مع السوره.

و ثانيهما: أنّ المستفاد من الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأوّلى بعد طروّ العنوان الثانوى عليه، لا إثبات

حکم آخر للفعل بعنوانه الثانوی، فإنّ الحدیث ناف لا مثبت.

بقی توهّم رفع حکم وجوب قضاء الصلاه المضطر إلی التکلّم فیها، أو الصوم المکره علی الأکل فیه، نظرا إلی أنّه أیضا أحد الأحکام الثابته للصلاه و الصوم قبل عروض الاضطرار أو الإکراه، فیکون مرفوعا بعروض ذلک، و سیجی ء الجواب عنه.

هذا کلّه فی العبادات، و قد عرفت أنّ حدیث الرفع لا یرفع الجزئیّه و الشرطیّه و المانعیّه فیها.

و الّذی یوضّح مدّعانا غایه التوضیح هو: أنّ الحکم الوجوبیّ أو التحریمی یصحّ أن یقال: إنّه ثابت علی المکلّف أو مرفوع عنه، و هکذا الفعل الواجب یصحّ أن یقال: ثابت علیه أو مرفوع عنه، و کما یقال: علیه دین أو لیس علیه دین، کذلک یقال: مات زید و علیه صوم أو صلاه، أو لیس علیه صوم أو صلاه، فالحکم الوجوبیّ أو التحریمی و هکذا الفعل الواجب یصحّ أن یقال:

ثابت علیه أو مرفوع عنه، و هذا بخلاف الفعل الحرام، فإنّه لا یصحّ وضعه علی المکلّف بأن یقال: شرب الخمر ثابت علی المکلّف، فلا یصحّ رفعه فی عالم التشریع أیضا بأن یقال: شرب الخمر مرفوع عن المکلّف.

و حینئذ نقول: لو کان الحدیث مختصّا بخصوص الواجبات، لکان ظاهرا فی رفع ذات الفعل و ذات الموضوع فی عالم التشریع، و لکان من قبیل «لا ربا بین الوالد و الولد» و لکن حیث إنّه لیس کذلک بل هو عامّ شامل للواجبات و المحرّمات و المعاملات فلا معنی لکونه رافعا للفعل الحرام فی عالم التشریع إذا تعلّق به الإکراه أو الاضطرار، فلا مناص عن کونه رافعا لموضوعیّه الموضوع، بمعنی أنّه ینفی کون شرب الخمر عن إکراه موضوعا للحرمه، و هذا ملازم لکونه رافعا للحکم، فإنّهما متضایفان من قبیل الأبوّه

و النبوّه.

و ما صدر عنّا سابقا من أنّ المرفوع هو الفعل ليس بوجيه، و على هذا فالرفع وارد على موضوعيّه الفعل الخطئى أو الصادر عن إكراه أو اضطرار أو نسيان للحكم الثابت عليه بعنوانه الأوّلى، فالكلام الصادر عن إكراه فى الصلاه رفعه معناه رفع موضوعيّته للحكم الوضعى، و هو المانعيّه، و قد عرفت أنّها غير قابله للرفع مستقلّا، و أنّ رفعها رفع لمنشإ انتزاعه، و هو الأمر المتعلّق بالصلاه المقيّده بترك الكلام فيها، و هذا لا يستلزم إثبات الأمر بالصلاه المقرونه مع الكلام عن إكراه.

و منه يظهر حال المعاملات و أنّه لو أكره البائع على البيع باللغه الفارسيه- لو قلنا ببطلانه حال الاختيار- لا يمكن إثبات صحّته بحديث الرفع. و هكذا لو أكره على تقديم القبول على الإيجاب، إذ لا حكم شرعىّ لتقديم القبول على الإيجاب أو البيع باللغه الفارسيّه حتى يرتفع برفع موضوعيّه هذا البيع له.

نعم، لو كان هذا البيع حراما، لارتفع حرمته بحديث الرفع.

## الأمر الثالث:

قد عرفت أنّ الرفع يرد على موضوعيّه الفعل لحكم ثابت له بعنوانه الأوّلى و الثانوى لو لا حديث الرفع، و يرفع موضوعيّته لهذا الحكم عند عروض العنوان الثانوى من الإكراه و الاضطرار و الخطأ و غير ذلك، و ذكرنا أنّ الحديث لا يرفع الحكم الثابت للعنوان الثانوى، فإن كان الفعل بعنوانه الثانوى محكوما بحكم، كالتكلّم سهوا فى الصلاه، الّذى هو موضوع لوجوب سجدتى السهو، لا يرفع هذا الحكم بالحديث، ضروره أنّ مقتضى وجود الشى ء لا يكون مقتضيا لعدمه أيضا، و العنوان الثانوى حينئذ مثبت للحكم، فكيف يكون معدما له!؟

## الأمر الرابع:

أنّ الرفع فى غير «ما لا يعلمون» لا بدّ أن يرد على الفعل

الصـادر عن المكلّف، الّـذى يكون فى رفع حكمه برفع موضوعيّته له امتنـان، فمـا لاـ يكون كـذلك- بـأنّ لاـ يكون فعلاـ متعلّقا للحكم أو كان و لم يكن فى رفعه امتنان- فلا يشـمله حديث الرفع، فالنجاسه الحاصله للماء من ملاقاه يد المكلّف، النجسه نسيانا لا يمكن رفعها بحديث الرفع، فإنّ النجاسه حكم للملاقاه الخارجيّه و لو حصلت بسبب الريح.

نعم، ربّما تحصل بفعل المكلّف و لكنّه بما هو ليس موضوعا للحكم، فلا نحتاج فى إخراجه من عموم الحديث إلى الإجماع.

و هكـذا وجوب القضاء المترتّب على الإفطار عمـدا- مثلا- لا يمكن رفعه إذا كان الإفطار العمدى عن إكراه أو اضـطرار- مثلا- فإنّه مترتّب على الإفطار العمدى بأىّ سبب كان و إن كان ربّما يحصل بسبب الإكراه.

نعم، لو كـان الإـكراه بنحو أخرج الفعل عن كونه إفطارا عمـديّا بأن يصبّ الماء فى حلقه بحيث لا يمكنه أن لا يشـرب، لا يجب القضاء، لعـدم تحقّق موضوعه، كما لا يجب لو أفطر نسـيانا أو سـهوا، و هـذا بخلاف الكفّاره، فإنّها مترتّبه على الإفطار الّـذى هو فعل المكلّف، فيرتفع إذا صدر عن إكراه أو اضـطرار بحديث الرفع. فاندفع إشـكال عدم الفرق بين الحكمين: وجوب الكفّاره، و وجوب القضاء الّذى أشرنا إليه سابقا، و انقدحت مشموليّه الأوّل لحديث الرفع دون الثانى.

و هكذا لا ترتفع صـحّه البيع الواقع عن اضـطرار، إذ ليس فى رفع هذا الحكم الوضعى امتنان أصلا، كما لا يخفى، و هذا بخلاف البيع الواقع عن إكراه، فإنّه لا مانع من شـمول حـديث الرفع له، لورود الرفع على الفعل، و ثبوت الامتنان فى الرفع، و الفرق بينهما فى غايه الوضوح حيث إنّ المضطرّ إلى بيع داره لو كان بيعه باطلا بمقتضى حديث الرفع لازمه أن يموت من الجوع

و لا يبيع داره التى رضـى ببيعها مع كثره علاقته بها لرفع اضطرارها، و من الواضح أنّه خلاف الامتنان، و المكره لا يكون كذلك بالوجدان، بل بحكم الشارع بالبطلان يردّ ماله و ينتفع به، و هذا امتنان محض.

ثمّ إنّ الامتنـان لا بـدّ و أن يكون بالإضـافه إلى نوع المكلّفين، فإنّ ظاهر الحـديث- كما يسـتفاد من قرينه «عن أمّتى»- أنّ الرفع امتنـان على الأمّه، فلو كـان رفع الحكم امتنانا بالقياس إلى شـخص و خلاف الامتنان بالإضافه إلى نوع المكلّفين، كما إذا أتلف أحد مال أحد نسيانا أو خطأ، لا يرتفع الضمان عن المتلف، فإنّه و إن كان امتنانا فى حقّه إلّا أنّه إضرار بالغير.

نعم، ترتفع حرمه الإتلاف بعروض هذه العوارض بحديث الرفع.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الشـبهات الحكميّه و الموضوعيّه كلّها مورد للبراءه بمقتضـى هذا الحديث الشريف و أنّه لا ريب فى صحّه سنده و تماميّه دلالته.

### [حديث الحجب]

و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۱).

و هـذه الروايه ربمـا يقـال: إنّهـا أقوى دلاله من حـديث الرفع، إذ لا يرد عليه ما أورد على حـديث الرفع من اختصاصه بالشـبهات الموضوعيّه من جهه عدم ذكر عنوان «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكرهوا عليه» و غيرهما ممّا يختصّ بالشبهات الموضوعيّه فيه.

و أورد عليه ما أورد على حـديث الرفع من أنّ «ما» لو أريد به الحكم المجهول و الموضوع المشـتبه كلاهما، لزم اسـتعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

---

۱- الكافى ۱: ۱۶۴- ۳، التوحيد: ۴۱۳- ۹، الوسائل ۲۷: ۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۳.

و قد أجبنا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنّ لفظ «ما» استعمل فی معنی واحد، و هو «الشی ء» و هو ینطبق علی الحکم تاره و علی الموضوع الخارجی أخری.

ثانیهما: أنّ المراد منه هو الحکم مطلقا، سواء کان کلّیّا أو جزئیّا، فیعمّ الشبهات الموضوعیّه و الحکمیّه.

و الّذی یوهن الاستدلال بها أنّ إسناد الحجب إلی اللّه تعالی یقتضی اختصاصه بالشبهات الموضوعیّه، حیث إنّ العباد علمهم محدود و لا یعرفون حقائق الأشیاء، لأنّ اللّه تعالی لم یعلّمهم الغیب و حجب عنهم کثیرا من العلم، فالمائع المجهول خمریّته مرفوع عنهم، لأنّه ممّا حجب اللّه تعالی عنهم علمه، فاستفاده لبراءه فی الشبهات الموضوعیّه من الروایه فی غایه الظهور.

و أمّا الأحکام المجهوله المشتبهه: فاستفاده البراءه منها بالنسبه إلیها فی غایه الإشکال، فإنّ اللّه تبارک و تعالی لم یحجب علم الأحکام عن العباد، بل بیّنها لهم، و إنّما حجبها خلفاء الجور لعنهم اللّه تعالی، فلعلّ مفاده- علی تقدیر عدم الاختصاص بالشبهه الموضوعیّه، بل الاختصاص بالشبهه الحکمیّه، کما هو ظاهر إسناد الحجب إلی اللّه تعالی- هو مفاد «اسکتوا عمّا سکت اللّه عنه» و أنّ ما حجب اللّه علمه عن العباد من الأحکام و لم یبیّنه (۱) أصلا لمصلحه فی

---

۱- أقول: لا إشکال فی دلاله حدیث الحجب علی البراءه الشرعیه، و لا یختصّ بالأحکام التی سکت اللّه عن بیانها کی یخرج عمّا نحن فیه. توضیح ذلک: أنّ فی حدیث الحجب- کما فی حدیث الرفع- امتنانا علی الأمّه، و هو فیما إذا رفع حکم موضوع غیر واصل، و أمّا عدم وضع الحکم أصلا فلیس فیه امتنان بل و لا معنی لمرفوعیه غیر الموضوع و المجعول، و هو مستهجن عرفا. فالحقّ تمامیّه دلاله الحدیث- بناء علی تمامیه السند- علی البراءه الشرعیه فی الشبهه الحکمیه، و لا یختصّ بالشبهه الموضوعیه و لا بما لم یجعل أصلا، فلا یخرج مفاده عمّا نحن فیه. (م).

تـأخيره إلى أن يقوم القائم عجّل اللّه تعالى فرجه كما يسـتفاد من بعض الأخبار تأخير بيان كثير من الأحكام حتى يظهر القائم، و لعلّه لـذلك ورد أنّه يأتى بدين جديد(۱)- مرفوع عنهم، فيكون أجنبيّا عمّا هو محلّ الكلام من أنّ ما علم أنّه جعل له حكم فى الشريعه مردّد بين الإباحه و الحرمه و بيّن لجماعه و وصل إليهم و لكن عرض الاختفاء و اشتبه علينا بواسطه إخفاء المخالفين هل هو مورد للبراءه أو لا؟

## [حديث الحليه]

و منها: ثلاث روايات:

إحداها: روايه مسـعده بن صدقه، الموثّقه (۲) «كـلّ شـى ء لـك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتـدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه» إلى أن قال: «و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنه»(۳).

و المراد من الحلّيه فى قوله عليه السـلام: «كلّ شـى ء لك حلال» إمّا هى الحلّيه الظاهريّه و ما أخـذ الشّك فى موضوعه، فيكون قوله: «و ذلك مثل الثوب» إلى آخره تنظيرا لمشكوك الحكم، المحكوم بالحلّيه الظاهريّه أو الحلّيه المطلقه

---

۱- انظر: البحار ۵۲: ۱۳۵- ۴۰، و ۲۳۱- ۹۶، و ۲۳۵- ۱۰۳، و ۳۳۸- ۸۲ و ۳۵۴- ۱۱۴.

۲- توثيق الروايه لأجـل مسـعده بن صـدقه، و هو مبنى على وثـاقه من وقع فى أسـناد «كامـل الزيـاره». و فيه: أنّ المبنى خطأ، فإنّ كلام ابن قولويه لا يدلّ على توثيق جميع الرّواه الموجودين فى «كامل الزياره» مضافا إلى رجوع سيّدنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك المبنى أخيرا و قال بوثاقه مشايخ ابن قولويه حسب، و مسعده ليس منهم، فالروايه غير معتبره سندا، و أمّا دلالتها فتامّه. (م).

۳- الكافى ۵: ۳۱۳- ۴۰، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۹، الوسائل ۲۷: ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

القـابله للانطبـاق على الشـبهات الحكميّه و الموضـوعيّه، فتكون الموارد المـذكوره أمثله للشـبهات الموضوعيّه، و يكون الحلال حينئـذ بمعناه اللغوى، و هو الحلّ فى مقابل العقد، و يرادف الإطلاق و الإرسال، و لذلك يشـمل الشـبهه الموضوعيّه و الحكميّه، إذ يصحّ أن يقال: شـرب التتن المشـكوك حلّيّته و حرمته مطلق و غير ممنوع من الشارع، و هكذا يصحّ أن يقال: المائع المحتمل خمريّته مرسل و لم يمنع عن شـربه الشارع، و قوله عليه السلام: «و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البيّنه» راجع إلى الموارد المـذكوره قبله و ما يكون من قبيلها، لعـدم انحصار الحجّه فى الشـبهات الحكميّه بالعلم و البيّنه، و هذا بخلاف الشـبهات الموضوعيّه التى كـانت محكومه بـالحلّيّه بمقتضـى أصـل أو أمـاره، فـإنّ الحجّه على خلاف الحلّيّه المسـتنده إلى قاعـده اليـد أو الاستصحاب أو غيرهما منحصره فى العلم الوجدانى و قيام البيّنه على الخلاف.

و توهّم أنّ إقرار ذى اليـد أو حكم الحـاكم على الخلاـف أيضا حجّه فى الشـبهات الموضوعيّه، فاسـد، لأنّ الأوّل خلف الفرض، فإنّ المفروض فيما هو محكوم بالحلّيّه بمقتضـى ادّعاء ذى اليـد ملكيّته، فصوره إقرار ذى اليد على عدم الملكيّه خلف الفرض. و الثـانى راجع إلى الحجّه الثـانيه المـذكوره فى الروايه، و هى قيـام البيّنه، إذ الحـاكم لاـ يحكم جزافـا، بل بالعلم الوجـدانى لو قيل بجوازه، أو بالبيّنه، فتكون البيّنه فى الروايه أعمّ ممّا قامت عند الجاهل و ممّا قامت عند الحاكم، و لا يكون حكم الحاكم شيئا فى عرض البيّنه.

و دعوى أنّ الاسـتبانه أعمّ من الوجدانيّه و التعبّديّه فتشمل كلّ حجّه فلا تنحصر فى العلم الوجدانى و البيّنه حتى ترجع الغايه إلى خصوص ما ذكر من الموارد و ما يكون من قبيلها بل تعمّ جميع الشـبهات حكميّه كانت أو موضوعيّه، لا يساعـدها ذكر «أو تقوم به البيّنه» عقيب «حتى يستبين» فإنّه

مستدرک علی ذلک. هذا فقه الحدیث.

أمّا الاستدلال بها للبراءه فی محتمل الحرمه: فلا یصحّ من وجوه:

الأوّل: من جهه لفظ «بعینه» (۱) فإنّه ظاهر فی اختصاص الحکم بالشبهات الموضوعیّه و لا أقلّ من کونه محتملا للقرینیّه علی ذلک، لأنّ معنی العرفان بعینه هو تمییز الشی ء بشخصه، و هذا لا یناسب الشبهه الحکمیّه، فإنّ الشی ء لو کان معلوم الحرمه فهو حرام، و ما معنی لکونه حراما بعینه، و لکن یصحّ أن یقال: إنّ هذا المائع حرام بعینه، أی دون غیره، کما یقال: رأیت زیدا بعینه، أی لا ابنه و غلامه، و ذلک لأنّ الشبهات الموضوعیّه غالبا مقرونه بالعلم الإجمالی حتی البدویّه منها، غایه الأمر أنّ بعض أطرافها خارجه عن محلّ الابتلاء، فغالب ما یشکّ فی کونه مصداقا للحرام منشأ الشکّ فیه هو کونه مردّدا بین أمور علم بمصداقیّه أحدها للحرام إجمالا و لم یعلم بعینه، فاعتبر فی الروایه العلم التفصیلیّ و جعله الغایه للحلّیّه المطلقه.

الثانی: من جهه ذکر «أو تقوم به البیّنه» (۲) فی ذیل الروایه، فإنّه أیضا

---

۱- أقول: وجه ظهور «بعینه» فی الشبهه الموضوعیه هو کون الأصل فی القید احترازیّا لا تأکیدیّا، فقوله: «بعینه» فی قبال «لا بعینه» و هو کالمختصّ بالشبهه الموضوعیه، فإنّ تحقّق «لا بعینه» فی الحکمیه نادر، و لکن هذا یضرّ فیما إذا أردنا اختصاص الروایه بالشبهه الحکمیه، فإنّ تحقّق «لا بعینه» فیها نادر جدّاً و یلزم حمل اللفظ علی الفرد النادر، لکنّا نقول: إنّ الروایه عامّه شامله للشبهه الحکمیه أیضا، و فرق بین حمل اللفظ علی النادر و شموله له، فمعنی قوله: «کلّ شی ء» هو أعمّ من عنوان کلّی لا یعلم حکمه کلحم الأرنب و من موضوع جزئی کهذا المائع الّذی لا نعلم انطباق عنوان الخمر علیه. فتحصّل أنّ القرینه الأولی لا توجب اختصاص الروایه بالشبهه الموضوعیه. (م).

۲- أقول: هذا مبنی علی کون البیّنه بمعناها الاصطلاحی من تعدّد العدل. و لو سلّم لما کان فیه دلاله علی المدّعی. توضیح ذلک: أنّه لو کان مدلول الروایه مختصّا بالشبهه الموضوعیّه أیضا لما کانت الحجّه علی الحرمه منحصره فی العلم و البیّنه، بل یکفی حکم الحاکم و الاستصحاب، فیمکن أن یقال: إنّ مدلول الروایه أعمّ من الشبهه الحکمیّه و الموضوعیّه، و عدم ذکر العادل الواحد الثقه من قبیل عدم ذکر الاستصحاب و حکم الحاکم، فلیس ذکره دالّا علی الانحصار حتی یقال: إنّه قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهه الموضوعیه. و بعباره أخری: أنّ المدلول هو أعمّ من الحکمیّه و الموضوعیّه، و الرافع لأصاله الحلّیّه أمران: أحدهما: العلم بالحرمه، و هو مشترک بین الموضوعیّه و الحکمیّه، و الآخر: قیام البیّنه، و هو بناء علی الاصطلاح المستحدث مختصّ بالموضوعیّه، و بناء علی معناها اللغوی شامل لکلّ حجّه حتی الخبر الواحد الثقه، فهو أیضا مشترک. (م).

ظاهر فی اختصاص الحکم بالشبهات الموضوعیّه أو تحتمل قرینیّته علی ذلک.

الثالث: من جهه الأمثله (۱) المذکوره فیها، فإنّها لو لم تکن موجبه لظهورها فی الشبهات الموضوعیّه فلا أقلّ من الاحتمال، لأنّها صالحه للقرینیّه.

و بالجمله، لا دلاله للروایه علی جریان البراءه فی محتمل الحرمه من جهه الشبهه الحکمیّه، و لذا ذکرها الشیخ- قدّس سرّه- فی الشبهات الموضوعیّه(۲)، و الروایتین(۳) الأخریین فی الشبهات الحکمیّه(۴)، و لم یذکرهما صاحب الکفایه أصلا، و استدلّ بهذه الروایه علی حلّیّه ما لم یعلم حرمته(۵)، نظرا إلی أنّهما من جهه اشتمالهما للفظ «فیه» فی قوله علیه السلام: «کلّ ما- أو شی ء- فیه حلال و حرام» الظاهر فی اختصاصهما بالشبهات الموضوعیّه لا یمکن الاستدلال بهما علی المطلوب، بخلاف هذه الروایه، فإنّ صدرها «کلّ شی ء لک حلال» و لم یذکر

---

۱- أقول: اختصاص الأمثله بالشبهه الموضوعیّه لا یکون دلیلا علی کون المدّعی أعمّ، و لا یکون ما یصلح للقرینیّه. نعم اختصاص الأمثله بالشبهه الموضوعیّه ینافی القول باختصاص مدلول الروایه بالشبهه الحکمیّه و لکنّا نقول: إنّ مدلولها أعمّ من الحکمیّه و الموضوعیّه. (م).

۲- فرائد الأصول: ۲۲۰.

۳- ستأتی الإشاره إلی مصادرهما.

۴- فرائد الأصول: ۲۰۰- ۲۰۱.

۵- کفایه الأصول: ۳۸۸.

فیها لفظ «فیه» و قد فرّ عن هذا الإشکال و وقع فیما هو أعظم منه من الإیرادات الثلاثه المذکوره.

الروایه الثانیه: صحیحه(۱) عبد اللَّه بن سلیمان عن الباقر علیه السلام قال:

«سأخبرک عن الجبن و غیره، کلّ ما فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»(۲).

الروایه الثالثه: صحیحه عبد اللَّه بن سنان «کلّ شی ء یکون فیه حرام و حلال فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»(۳).

و هاتان الروایتان من جهه اشتمالهما علی لفظ «بعینه»(۴) یرد علیهما ما أوردناه علی الأولی، و یبقی فیهما إشکال آخر یختصّ بهما، و هو: أنّ «کلّ ما- أو شی ء- فیه حلال و حرام» ظاهر فی الشبهات الموضوعیّه، فإنّ الموضوعات الخارجیّه تکون منقسمه إلی الحلال و الحرام و ما احتمل کونه مصداقا لکلّ منهما، فالمائع الخارجی مثلا قسم منه حلال، و هو الخلّ، و قسم منه حرام، و هو الخمر، و قسم مشکوک کونه من الأوّل أو الثانی، فالقسم المشکوک منه حلال حتی یعرف أنّه خمر، و أمّا شرب التتن فلا ینقسم إلی قسمین: حلال و حرام، بل هو محتمل للحلّیّه و الحرمه، و حمل «ما فیه حلال و حرام» علی محتمل الحلّیّه و الحرمه خلاف الظاهر بل غلط.

هذا، مع أنّ ظاهر قوله علیه السلام: «حتی تعرف الحرام» حیث أسند العرفان

---

۱- الروایه لیست بصحیحه، لأنّه لیس لعبد اللَّه بن سلیمان توثیق.( م).

۲- الکافی ۶: ۳۳۹- ۱، الوسائل ۲۵: ۱۱۷- ۱۱۸، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۱.

۳- الکافی ۵: ۳۱۳- ۳۹، الفقیه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذیب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸، و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

۴- أقول: قد مرّ عدم دلالته علی اختصاص الروایه بالشبهه الموضوعیه.( م).

إلى الحرام لا- إلى ما هو حرام- كما فى روايه مسعده بن صدقه، فإنّ فيها «حتى تعرف أنّه حرام بعينه»- هو اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعيّه، إذ الحرام هو الذات الخارجى كالخمر، لا الحكم التحريمى، و كم فرق بين قوله: «حتى تعرف الحرام» و قوله فى الروايه الأولى: «حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ متعلّق العرفان فى الأوّل هو نفس الذات الخارجى المحكوم بالحرمه، و فى الثانى هو حرمه الذات الخارجى.

ثمّ إنّ الشيخ- قدّس سرّه- التزم بأنّ الروايه الأخيره ظاهره فى الشبهات الموضوعيّه، لأنّ لفظ «شى ء» إمّا أن يراد منه الفرد الخارجى، فلا- بدّ من الالتزام بالاستخدام، و يكون المعنى: كلّ شى ء خارجى كان فى نوعه حلال و حرام فهو لك حلال، أو يراد منه المفهوم الكلّى، فيكون المعنى: أنّ كلّ نوع كان بعض أفراده حلالا و بعضها حراما فالمشكوك لك حلال. و على كلّ تقدير الروايه ظاهره فى التقسيم الفعلى، و هو لا- يمكن إلّا فى الشبهات الموضوعيّه، و أمّا الشبهات الحكميّه فالتقسيم فيها و وهمىّ، أى ليس فيها إلّا احتمال الحلّيه و الحرمه، ضروره أنّ شرب التتن ليس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام(۱).

و رجّح شيخنا الأستاذ الاحتمال الأوّل، و هو احتمال إراده الفرد الخارجى بدعوى أنّ الشى ء مساوق الوجود، فالمراد منه هو الموجود الخارجى، و حينئذ لا- بدّ من ارتكاب أحد أمرين كلّ منهما خلاف الظاهر: إمّا الالتزام بالاستخدام و حفظ ظهور التقسيم فى كونه فعليّا، أو رفع اليد عن هذا الظهور و عدم الالتزام بالاستخدام و القول بأنّ المراد هو التقسيم الوهمى و احتمال الحلّيه و الحرمه، و لا ريب أنّ الثانى أهون من الأوّل، فلا مانع من

---

۱- فرائد الأصول ۲۰۰- ۲۰۱.

شمول الروایه للشبهات الحکمیّه(۱).

و هـذا الّذی أفاده تامّ لو کان حمل الروایه علی التردیـد و التقسـیم الوهمیّ صـحیحا خلاف الظاهر، و لیس الأمر کذلک بعد ما تأمّلنا موارد اسـتعماله، بل یعدّ اسـتعمال مثل هذا الکلام- الّذی یدلّ علی التقسـیم- فی مقام التردید غلطا عند العرف، فلا مناص من إراده التقسیم الفعلی.

مضافا إلی أنّ ترجیحه- قـدّس سـرّه- الاحتمال الأوّل بلا وجه، إذ «الشـی ء» من المفاهیم العامّه القابله للانطباق علی الموجودات الخارجیّه و المفاهیم الکلّیّه و الممکنات و الممتنعات، کما لا یخفی.

فالحقّ ما أفاده الشیـخ- قدّس سـرّه- من اختصاص الروایه بالشـبهات الموضوعیّه، و یکون مفادها- کسابقتها- أنّ کلّ شی ء مثل المـائع فیه حلاـل کالخلّ و حرام کالخمر، فیکون المشـکوک کونه من أحـدهما لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه، أی تعرف أنّ المشـکوک هو الحرام بعینه، و لیس المراد: حتی تعلم بحرام فی الشرع و لو کان غیر هذا المشکوک بحیث لو شکّ فی لحم الحمار و علم بحرمه لحم الأرنب لکان کافیا للحکم بحرمه لحم الحمار، فإنّه بدیهیّ البطلان.

### [حدیث السعه]

و منها: قوله علیه السـلام: «الناس فی سعه ما لا یعلمون»(۲) بإضافه لفظ «سـعه» إلی «ما» الموصوله، و مفاده علی هذه القراءه مفاد «رفع مـا لاـ یعلمون» فـإنّ مفـاد «رفع مـا لا یعلمون» أیضا هو أنّ الناس لیسوا فی ضـیق الأحکام المجهوله لهم بحیث یجب علیهم الاحتیاط، بل هم فی سعتها، فلا یضیقوا علی أنفسهم

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۱۸۵.

۲- الکافی ۶: ۲۹۷- ۲، الوسائل ۳: ۴۹۳، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱۱ نحوه.

بالاحتياط، و على هذا يعارض بها أخبار الاحتياط، كما تعارض بحديث الرفع.

و أمّا على قراءه «سعه» منوّنه بجعل «ما» فى «ما لا يعلمون» زمانيّه لا موصوله، فلا تقع المعارضه (۱) بينها و بين أخبار الاحتياط، لأنّ معناها حينئذ هو أنّ الناس فى سعه الأحكام المجهوله لهم ما دام لم يحصل لهم العلم. و بعباره أخرى: ما دام لم يرد بيان من الشارع، فإذا حصل لهم العلم و ورد البيان، فليسوا فى سعتها، و من المعلوم أنّ أخبار الاحتياط على تقدير تماميّه دلالتها بيان و يحصل منها العلم بالحكم، فتكون حاكمه على هذه الروايه.

و لكنّ الظاهر (۲) أنّ لفظ «ما» الّذى وقع فى حيّزها فعل المضارع لم يستعمل إلّا موصوله.

نعم، إن وقعت بعدها «دام» أو «كان» تكون زمانيّه فى الأوّل، و يحتملها فى الثانى.

## [حديث الإطلاق]

و منها: قوله عليه السلام: «كلّ شى ء مطلق حتى يرد فيه نهى»(۳).

و قد ادّعى شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- أنّه أظهر ما استدلّ به على البراءه من الروايات(۴).

---

۱- أقول: لا فرق بين القراءتين فى تحقّق المعارضه بين هذه الروايه و أخبار الاحتياط. أمّا على الأولى: فواضح. و أمّا على الثانيه: فهذه الروايه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط، و تلك الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط، و ليس هذا إلّا التعارض. (م).

۲- أقول: ما أفاده صحيح، لكن لفظ الحديث هكذا: «فى سعه ما لم يعلموا» لا «ما لا يعلمون» راجع جامع أحاديث الشيعه ۱: ۳۲۶- ۶ نقلا عن المستدرك. و معلوم أنّ «ما لم يعلموا» هو الماضى معنى، فإذا كان بين الإضافه و التنوين فرق من حيث المعنى، فتصير الروايه مجمله. (م).

۳- الفقيه ۱: ۲۰۸- ۹۳۷، الوسائل ۲۷: ۱۷۳- ۱۷۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۷.

۴- فرائد الأصول: ۱۹۹.

و استشكل صاحب الكفايه عليه: بأنّ دلالته تتوقّف على كون الورود بمعنى الوصول، و هو فى حيّز المنع، فإنّه و إن كان استعماله فيه صحيحا إلّا أنّه خلاف الظاهر، بل ظاهره هو الصدور.

ثمّ أورد على نفسه سؤالا و هو: أنّه يتمّ الاستدلال به بضميمه استصحاب عدم الورود و الصدور.

و أجاب: بأنّه نعم إلّا أنّ الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمه و أنّه مطلق يكون حينئذ بعنوان أنّه ممّا لم يرد فيه نهى، لا بعنوان أنّه مجهول الحرمه، الّذى هو محلّ كلامنا(۱). إلى آخر ما أفاده.

و الظاهر أنّه لو جرى الاستصحاب، لا نحتاج إلى التمسّك بالروايه، بل نفس الاستصحاب كاف للحكم بالإباحه، إذ لا معنى لعدم ورود النهى إلّا عدم صدور التكليف الإلزامىّ بالترك بناء على كون الورود بمعنى الصدور، و هو عباره أخرى عن الإباحه، كما لا يخفى. و لكنّه يتّضح إن شاء اللّه فى محلّه عدم جريان الاستصحاب فى أمثال المقام.

و اعترض عليه أيضا شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- بعد تسليمه كون الورود بمعنى الوصول-: بأنّ الروايه دالّه على أنّ الشى ء بعنوانه الأوّلى مطلق و مرخّص فيه ما لم يصل النهى الصادر، إلى المكلّف، فمفادها أجنبيّه عن محلّ الكلام، بل هو دليل على أنّ الأصل فى الأشياء فى الشريعه الإباحه حتى تثبت الحرمه(۲).

و التحقيق: أنّه لا مناص عن كون الورود بمعنى الوصول، و عن أنّ المراد من لفظ «الشى ء» هو الشى ء المجهول، و أنّ الروايه متكفّله لبيان حكم مجهول الحرمه، و أنّه مباح ظاهرا حتى يعلم بالحرمه الواقعيّه.

---

۱- كفايه الأصول: ۳۸۹- ۳۹۰.

۲- أجود التقريرات ۲: ۱۸۲.

بیان ذلک: أنّه إذا کان المراد من الإطلاق هو الإباحه الظاهریّه- کما هو الصحیح- فلا معنی لکونها مغیّاه بصدور النهی واقعا و لو لم یصل إلی المکلّف و لم یعلم به، فلا بدّ من جعل الورود بمعنی الوصول حتی یصحّ جعله غایه للحکم الظاهری بالإباحه.

و إن کان المراد من الإطلاق هو الإباحه الواقعیّه- کما ادّعاه شیخنا الأستاذ قدّس سرّه- فکون الورود بمعنی الوصول أوضح، إذ لو کان بمعنی الصدور، یکون هذا الکلام من أبده البدیهیّات، سواء کان الإطلاق إخبارا عن الحکم المجعول فی الشریعه أو إنشاء للحکم، فإنّ معناه حینئذ أنّ کلّ شی ء مباح واقعا ما لم یکن حراما، و مرخّص فیه ما لم یمنع عنه الشارع، و واضح أنّ کلّ أحد یعلم أنّ ما یکون مباحا فی الشریعه أو جعل له الإباحه فی زمان لا یکون حراما حتی یجعل الشارع الحرمه له واقعا و یمنع عنه، و هو مساوق للقول بأنّ المباح لیس بحرام، فلا ینبغی صدور مثل هذا الکلام عن الحکیم، و هذا بخلاف ما یجعل الورود بمعنی الوصول، إذ یستفاد من الروایه معنی صحیحا، و هو:

أنّ کلّ شی ء مباح حتی یعلم بحرمته الواقعیّه. فعلی کلّ تقدیر- سواء کان المراد من الإطلاق الإباحه الظاهریّه أو الواقعیّه- لا بدّ أن یکون الورود بمعنی الوصول، فلفظ «الورود» و إن کان یستعمل فی الصدور بل لعلّه الظاهر منه عند الإطلاق لکنّه فی خصوص المقام یکون بمعنی الوصول لیس إلّا.

ثمّ إنّه لا یمکن أن یکون وصول النهی عن الشی ء غایه لإباحته الواقعیّه، ضروره أنّ المباح الواقعی لم یرد فیه نهی واقعی حتی یصیر حراما بوصوله إلی المکلّف، فحکم الإباحه لو کان للشی ء بعنوانه الأوّلی، فلا حرمه واقعیّه له حتی یحکم بها حین وصولها إلی المکلّف، فلا محیص عن کون لفظ «الشی ء» فی الروایه یراد منه الشی ء بعنوان کونه مجهول الحکم، و أنّ الورود بمعنی

الوصول، و على ذلك يتمّ الاستدلال بالروايه على البراءه فى مجهول الحرمه، كما أفاده الشيخ قدّس سرّه، و لا مجال للإشكال فيها أصلا.

نعم، يعارض بها أخبار الاحتياط لو تمّت دلالتها على لزوم الاحتياط.

**و أمّا الإجماع: فيمكن تقريره بوجوه:**

**الأوّل: دعوى الاتّفاق على قبح العقاب بلا بيان،**

و أنّ التكليف المجهول ما لم يصل إلى المكلّف بنفسه أو بطريقه لا- يستحقّ على مخالفته العقاب، و العقاب عليه عقاب بلا مقتض.

و هذا الاتّفاق و إن كان محقّقا إلّا أنّه إجماع على أمر عقليّ، و ليس إجماعا فى الاصطلاح، إذ مورده هو الحكم الشرعى الظاهرى أو الواقعى، لا ما هو ممّا يستقلّ به العقل.

**و الثانى: دعوى الاتّفاق على أنّ التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلّف مرخّص فيه،**

و مباح ظاهرا.

و هذا أيضا و إن كان محقّقا، فإنّ هذه الكبرى مسلّمه عند الأخباريّين أيضا إلّا أنّهم يدّعون معلوميّه التكليف بمقتضى أخبار الاحتياط فى الشبهه التحريميّه، فالصغرى عندهم ممنوعه.

**و الثالث: دعوى الاتّفاق على البراءه الشرعيّه فى الشبهه التحريميّه.**

و لا ريب فى بطلان هذه الدعوى كيف لا!؟ و قد خالف قاطبه الأخباريّين و فيهم أساطين الفقهاء، و ذهبوا إلى وجوب التوقّف عند الشبهه، و الاحتياط، فما هو محقّق من الإجماع لا يفيد، و ما هو مفيد- كالأخير- غير محقّق، فلا يمكن الاستدلال به على البراءه الشرعيّه فى المقام.

**و أمّا العقل: فلا ريب فى استقلاله بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول**

بعد الفحص و اليأس عن الظفر به بنفسه أو بطريقه، و كما أنّ شوق

المولی بشیء و لو بلغ من القوّه ما بلغ ما لم یبرز بمبرز خارجی لا یقتضی تحریک العبد و انبعاثه إلیه- فإنّ الإنسان لا ینبعث إلّا عن البعث بوجوده العلمی الّذی هو طریق إلی وجوده الخارجی، و لذا لا یهرب عن حیّه تکون فی بیته، و لا یحترز عن بئر فی طریقه ما لم یحصل له العلم بذلک، و ربّما یموت عطشا مع وجود الماء عنده، و مع عدم إمکان الانبعاث عن بعث المولی و إرادته غیر المبرزه بمبرز خارجی یکون العقاب علی مخالفته عقابا بلا مقتض، و غیر صالح علی المولی الحکیم، لقبحه- کذلک إذا جعل التکلیف و لم یوضع فی موضع یمکن للمکلّف أن یصل إلیه و یعلم به، یکون العقاب علی مخالفته قبیحا و بلا مقتض، و العقل یستقلّ بعدم صدوره عن الحکیم، فإنّه لا یفعل القبیح، لما عرفت من أنّ الانبعاث لا یمکن إلّا عن البعث الواصل، فإذا کان عدم الوصول لمانع من غیر ناحیه العبد و لقصور فی وظیفه المولویّه، فلا یمکن مؤاخذه مثل هذا العبد علی مخالفه مثل هذا التکلیف، علی المولی الّذی قصّر فی وظیفته.

و الحاصل: أنّ قبح العقاب بلا بیان ممّا لا شکّ فیه و لا شبهه تعتریه، فإنّه عقاب بلا مقتض، لما عرفت من أنّ مجرّد وجود التکلیف واقعا ما لم یکن بحیث یمکن للعبد عاده الوصول إلیه لا یقتضی التحرّک.

نعم، لو کان التکلیف بحیث یمکن للعبد أن یصل إلیه بالفحص فی مظانّه و لم یفحص، فلا یقبح العقاب علی مخالفته، فإنّ المولی لم یقصّر فی وظیفته و إنّما العبد لم یعمل بوظیفته من الفحص، و لذا لا نقول بالبراءه فی الشبهات قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالی، و العقلاء عند ذلک لا یأمنون من العقاب، بل إمّا یحتاطون و لا یرتکبون ما یحتملون حرمته، أو یفحصون حتی یحصل لهم الأمن بأنّ المولی لا یعاقبهم- من جهه أعمالهم

مـا هو وظيفتهم- على مخالفه التكليف على تقـدير وجوده واقعا، و هـذا جار فى القوانين العرفيّه المقنّنه فى مملكه، فإنّه لا تسـمع دعوى الجهـل بالقـانون الموضوع فى المملكه من مرتكب خلافه إذا نشر فى الجرائد و وضع فى مرأى و مسـمع أهل المملكه، بخلاف ما لم يكن بهذه المثابه، فإنّ مرتكب الخلاف لا يطلب إلى المحكمه لمؤاخذته على ذلك.

و بـالجمله، ما لم يصل التكليف إلى المكلّف صـغرى و كبرى- بأن يعلم بأنّ الخمر فى الشـريعه المقـدّسه حرام و يعلم أنّ المائع الخارجى خمر- لا يسـتحقّ العقاب على مخالفته، و مع عدم الاسـتحقاق لا يحتمل العقاب، فهو مقطوع العدم، فلا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدويّه بعد الفحص، فلا يمكن أن تكون بيانا عقليّا.

و ربّمـا يتوهّم أنّ قاعـده قبـح العقاب بلا بيان كما تصـلح أن تكون رافعه لموضوع قاعـده وجوب دفع الضـرر المحتمل كـذلك تصلح لأن تكون رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ احتمال ضرر العقاب موجود بالوجدان، فمع جريان قاعده وجوب دفع الضـرر المحتمل يرتفع موضوع تلك القاعده، فكلّ من القاعدتين العقليّتين يصـلح للجريان و رفع موضوع الأخرى، فما وجه تقديم أحدهما؟

و فسـاد هـذا التوهّم من الوضوح بمكـان، فـإنّ التنـافى لاـ يمكن بين دليلين قطعيّين عقليّين أو شـرعيّين، فلا يمكن المعارضه بين القاعـدتين، و لاـ يعقـل صـلاحيه جريان كلّ منهما فى مورد واحـد، و نرى أنّ المقام من موارد قاعـده قبـح العقاب بلا بيان دون تلـك القاعـده، إذ موردهـا احتمـال ضـرر العقـاب، المسـاوق لاسـتحقاقه، الملاـزم لمخالفه التكليف الواصل بنفسه أو بطريقه، و المفروض عدم الوصول كذلك، فلا مورد لها.

و بعباره أخرى: مورد تلك القاعده وصول التكليف، و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم وصول التكليف، فتختلفان موردا، فكيف يكون ما مورده الوصول بيانا لما يكون مورده عدم الوصول!؟

هذا، مضافا إلى أنّ الوجوب فى القاعده إمّا نفسى، أو طريقى، أو إرشادى- و هو الصحيح (١)- و على كلّ تقدير لا يمكن أن تكون بيانا.

أمّا على تقدير كونه إرشاديّا: فواضح، إذ لا يترتّب عليه إلّا ما يترتّب على المرشد إليه.

و أمّا على تقدير كونه وجوبا نفسيّا- فمع كونه باطلا، لأنّه يلزم منه أن يكون مرتكب خلاف التكليف المحتمل أسوأ حالا من العاصى، إذ يكون معاقبا و لو لم يكن تكليف واقعا- لا يعقل كونها بيانا، لما عرفت من أنّ موضوعها احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الّذى هو المراد من البيان، و من الواضح أنّ الحكم لا يحقّق موضوع نفسه، فإنّ مرتبته متأخّره عن الموضوع نحو تأخّر المعلول عن علّته التامّه، فلا يعقل إحراز موضوع القاعده- و هو البيان- بنفسها.

و أمّا على فرض كونه طريقيّا نظير إيجاب الاحتياط- فمع أنّه خلاف

---

١- أقول: الوجوب فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو بالمعنى الّذى فى حكم العقل بوجوب إطاعه المولى فى أوامره القطعيّه و نواهيه كذلك، فكما أنّ معنى الوجوب هناك ليس إلّا دركه الملازمه بين المخالفه و استحقاق العقاب، و ليس له حكم بالفعل أو الترك كذلك فيما نحن فيه. و بعباره أخرى: فى مورد الشبهه البدويه قبل الفحص لا يحكم العقل بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمه، بل يرى الملازمه بين عدم الاحتياط و استحقاق العقاب عند تحقّق المخالفه للواقع، فعليه لا معنى لحمل الوجوب على الإرشاد، فإنّ الإرشاديه و المولويّه و النفسيّه و الطريقيه و الغيريّه كلّها من أقسام الوجوب الشرعى دون العقلى و لا موضوع لها فيما نحن فيه. (م).

الواقع و ليس شأن العقل إلّا إدراك صحّه العقاب مع احتماله و عدم المؤمّن، و هذا هو المراد من الوجوب الإرشادى- لا ينتج، ضروره أنّ موضوعها أيضا احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الّذى هو البيان، و لا يمكن تحقّق الموضوع بنفس الحكم.

فظهر أنّ توهّم أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلىّ رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان فاسد من أصله.

هذا كلّه فيما إذا كان المراد من الضرر الضرر الأخروى و العقاب، و إن كان المراد منه هو الضرر الدنيوى، ففيه- مضافا إلى أنّ احتمال التكليف لا يلازم احتمال الضرر الدنيوى، بل بين التكليف و الضرر عموم من وجه- أنّ العقل لا يستقلّ على وجوب دفع المضارّ الدنيويّه، و ليس بناء للعقلاء أيضا على ذلك بالضروره، بل كثيرا ما يوقعون أنفسهم فى المضارّ لأجل بعض الأغراض و الدواعى، غايه الأمر لو لم يكن الغرض و الداعى عقلائيّا، يعدّ الفعل من اللغو عند العقلاء، فالاستدلال صغرى و كبرى ممنوع.

و إن كان المراد منه هو المفسده، فاحتمال التكليف و إن كان ملازما لوجود المفسده و المصلحه الملزمه فى المتعلّق على مسلك العدليّه إلّا أنّ ترك ما يكون ذا المصلحه لا مفسده فيه، فلا تتمّ الصغرى فى الواجبات، مع ممنوعيّه الكبرى أيضا، إذ لو كان العقل مستقلّا بوجوب دفع المفسده المحتمله، كانت الشبهات الموضوعيّه أيضا موردا للقاعده، لوجود احتمال المفسده مع أنّ الأخبارى لا يقول به.

و بالجمله، لا سبيل لدعوى استقلال العقل بقبح اقتحام ما فيه احتمال المفسده.

نعم، ربّما تكون المفاسد و المصالح المحتمله بمثابه من الأهمّيّه

لاـ یرضی الشارع بالوقوع فی مخالفتها و لو احتمالاـ کما فی الأموال الخطیره و الأعراض و النفوس، إلّا أنّ علی الشارع حینئذ جعل الاحتیاط للتحفّظ علیها، و کلّما لم یوجب الاحتیاط تجری قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ثمّ إنّ القاعده تدلّ علی البراءه مع عدم تمامیّه أخبار الاحتیاط، و إلّا فلو تمّت فلا مورد للقاعده، فلا یمکن الاستدلال بالقاعده فی قبال الأخباری المدّعی لوجود البیان بواسطه أخبار الاحتیاط.

**تذییل: و ممّا استدلّ علی البراءه فی المقام هو الاستصحاب، و تقریره بوجهین:**

**أحدهما: استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر.**

و قد نوقش فیه بوجوه:

الأوّل: ما نسبه صاحب الکفایه إلی الشیخ- قدّس سرّه- من أنّ المستصحب لا بدّ و أن یکون شیئا قابلا للتعبّد بأن یکون حکما مجعولاـ أو موضوعا ذا حکم مجعول، و عدم المنع- حیث إنّه أزلیّ و غیر مقدور للمکلّف و الشارع- لا یکون قابلا للتعبّد، و لیس له أثر یکون کذلک أیضا، فلا یمکن أن یقع موردا للتعبّد الاستصحابی(۱).

و الجواب: أنّ العدم مقدور بقاء و استمرارا، فعدم التکلیف کنفس التکلیف مقدور للشارع، و لا معنی لکون التکلیف تحت اختیار الشارع و عدم التکلیف خارجا عن تحت اختیاره، إذ نسبه القدره إلی طرف الوجود و العدم علی حدّ سواء بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر من هذه الجهه.

---

۱- کفایه الأصول: ۴۷۵، و انظر: فرائد الأصول: ۲۰۴.

و توهّم أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما مجعولا أو موضوعا ذا حكم مجعول، فاسد، بل اللازم فی التعبّد الاستصحابی أن یکون المستصحب قابلا للتعبّد، و عدم التحریم أیضا کنفس التحریم قابل للتعبّد الشرعی.

الثانی: ما أفاده شیخنا الأستاذ من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر لیس إلّا بمعنی اللّاحرجیّه العقلیّه بمعنی کون الصغیر- حیث إنّه کالبهائم- غیر قابل لوضع قلم التکلیف علیه، فهو مرخی العنان، و لا حرج علیه قهرا من دون أن یکون إطلاق عنانه من ناحیه الشارع، و هذا المعنی غیر قابل للاستصحاب، للعلم بانتقاضه حین البلوغ إمّا بجعل الترخیص و اللّاحرجیّه الشرعیّه، أو الحرمه حینئذ(۱).

و الجواب: أنّه لا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت قبل البلوغ بیوم أو یومین بل و سنه أو سنتین، فإنّ اللّاحرجیّه الثابته للصبی حینئذ لا حرجیّه شرعیّه، لکونه قابلا لوضع قلم التکلیف علیه.

نعم، یتمّ هذا البیان فی عدم المنع، السابق علی رشد الصبی و تمییزه.

الثالث: ما ذکره شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أیضا من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر حیث إنّه غیر مستند إلی الشارع فاستصحابه لإثبات العدم المضاف إلی الشارع، المحتمل بعد البلوغ داخل فی الأصول المثبته التی لا نقول بحجّیّتها(۲).

و الجواب: أوّلا: ما ذکرناه فی الوجه الثانی من أنّ هذا البیان لا یتمّ إلّا فی عدم المنع، الثابت قبل رشد الصبی و تمییزه، و أمّا بعد ذلک- کما إذا کان قبل البلوغ بیوم أو یومین بل سنه أو سنتین- فعدم المنع مضاف إلی الشارع، لکون

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۱۹۰.

۲- أجود التقریرات ۲: ۱۹۰.

الصبی فی هذه الحال قابلا لوضع قلم التکلیف علیه، و لیس کالبهائم، فالتعبّد إنّما یکون بنفس هذا العدم المضاف إلی الشارع لا بأمر یکون ملازما لذلک حتی یکون استصحابه من الأصول المثبته.

و ثانیا: یکفی فی صحّه الاستصحاب ترتّب الأثر علی نفس الاستصحاب، من الواضح أنّ مقتضی التعبّد بلزوم البناء علی عدم المنع حین البلوغ هو الترخیص فی الترک، فالمستصحب و إن کان لیس له أثر و لا هو بنفسه أثر شرعی إلّا أنّ نفس الاستصحاب له أثر شرعی، و هو الترخیص و الإذن فی الترک من ناحیه الشارع، و هو کاف فی جریانه.

الرابع: ما أفاده الشیخ قدّس سرّه، و حاصله: أنّ الاستصحاب لو کان من الأمارات أو قلنا بحجّیّه الأصول المثبته، لکان استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر مفیدا للحکم بالترخیص الشرعی الظاهری، و عدم استحقاق العقاب علی الاقتحام فی الشبهه، و حیث قرّر فی مقرّه بطلان کلّ منهما فلا یکون مثل هذا الاستصحاب دلیلا علی البراءه الشرعیه فی المقام، إذ لا تثبت باستصحاب عدم التحریم الإباحه الظاهریه، فإنّ الإباحه ضدّ التحریم بمقتضی تضادّ الأحکام، و عدم أحد الضدّین ملازم عقلا لوجود الضدّ الآخر، و ما لم یثبت ذلک لا یؤمن من العقاب(۱).

و الجواب عنه: أوّلا: أنّ ما لم یکن حراما بحکم الشارع یقبح العقاب علی ارتکابه قطعا، ضروره أنّ استحقاق العقاب مسبّب للعصیان، و لا عصیان مع عدم التحریم، و لا یلزم أن یکون الفعل مباحا و مرخّصا فیه فی عدم استحقاق العقاب علی ارتکابه.

---

۱- فرائد الأصول: ۲۰۴.

و ثانیا: الترخیص الشرعی ثابت قبل البلوغ فی حال رشد الصبی و تمییزه بمقتضی «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» فإنّه أماره مثبته للوازمها العقلیّه، و لازم رفع قلم التکلیف الرخصه فی الفعل و الترک، فیستصحب هذا الترخیص إلی حین البلوغ، فتثبت الإباحه الظاهریّه، فلا یحتمل العقاب، لا من باب قبح العقاب بلا بیان، بل من باب أنّ العقاب عقاب علی ما أذن فی ارتکابه، و هو أیضا قبیح لا یصدر من مولی الموالی قطعا.

الخامس: ما أفاده شیخنا- قدّس سرّه- أیضا من أنّه لا یترتّب علی هذا الاستصحاب إلّا عدم استحقاق العقاب، و من الواضح أنّ نفس الشکّ فی التکلیف الواقعی کاف فی ترتّب هذا الأثر، فإنّه تمام الموضوع للحکم بعدم استحقاق العقاب- فهو نظیر ما یقال من أنّ التشریع إدخال ما لا یعلم أنّه من الدین فی الدین، فإنّ موضوعه یتحقّق بنفس الشکّ فیما أضیف إلی الدین فی أنّه من الدین أم لا؟- و لا یحتاج إثباته إلی استصحاب عدم التکلیف، فإحرازه بالاستصحاب راجع إلی إحراز المحرز الوجدانی بالأصل، و هو من أردإ أقسام تحصیل الحاصل(۱).

و الجواب: أنّ استصحاب الترخیص الثابت قبل البلوغ رافع لموضوع حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، و یدخله فی موضوع حکم عقلیّ آخر، و هو قبح العقاب علی ما أذن فیه المولی و رخّص فی الفعل و الترک، کما فی سائر الموارد التی تکون الأماره أو الأصل رافعا لموضوع حکم شرعی أو عقلی موافق لمؤدّی الأصل أو الأماره، فإنّه لیس من تحصیل الحاصل بالضروره.

السادس: ما أفاده الشیخ- قدّس سرّه- من المناقشه فی بقاء الموضوع.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۱۹۰- ۱۹۱.

و حاصله: أنّ الترخيص و إن كان ثابتا قبل البلوغ حال رشد الصبى و تمييزه و محتملا- بعد البلوغ إلّا أنّ موضوع الحكم بالترخيص قبل البلوغ هو الصبى، و هو غير باق بنظر العرف بعد البلوغ، فإنّ الترخيص المحتمل بعد البلوغ موضوعه بحسب لسان الدليل هو الرّجل البالغ لا الصبى، فالحكم ببقاء الترخيص- الثابت قبل البلوغ- بعد البلوغ ليس من الاستصحاب، بل من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و بعباره أخرى: العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم إمّا يكون من قبيل الواسطه فى الثبوت، كعنوان «التغيّر» الّذى هو علّه لثبوت النجاسه للماء المتغيّر بالنجاسه، و حينئذ إذا زال التغيّر، لا- مانع من استصحاب النجاسه الثابته قبل زوال التغيّر، لأنّ الموضوع للحكم بالنجاسه هو الماء المتنجّس بسبب التغيّر، و هو بعد باق، فيستصحب حكمه، و إمّا يكون من قبيل الواسطه فى العروض، كعنوان الاجتهاد المأخوذ فى موضوع حكم وجوب التقليد، فإنّ الحكم ثابت على نفس عنوان المجتهد- لا على «زيد» الّذى تكون له ملكه الاجتهاد- بحيث يكون الاجتهاد علّه لوجوب التقليد، ففى فرض زوال ملكه الاجتهاد لا يمكن استصحاب حكم وجوب التقليد.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ الترخيص ليس ثابتا على ابن ثلاث عشره سنه، و تكون الصباوه واسطه و علّه فى ثبوت الحكم له حتى يمكن استصحابه، بل تكون واسطه فى العروض، بمعنى أنّ الحكم ثابت على نفس هذا العنوان، و من الواضح أنّ هذا العنوان عند البلوغ غير صادق، بل يعنون الشخص فى هذا الوقت بالرجل البالغ الّذى هو بنفسه موضوع مستقلّ للأحكام الترخيصيّه و الإلزاميّه و لا أقلّ من الشكّ فى بقاء الموضوع، فلا يمكن جريان الاستصحاب

الحکمی الّذی یعتبر فیه القطع ببقاء الموضوع(۱).

و الإنصاف أنّ هذا الإیراد متین لا مدفع له.

و هـذا مضافا إلی أنّه یرد علیه ثانیا أنّ عنوان الصـباوه و إن سـلّمنا عدم أخذه فی موضوع الحکم بالترخیص حتی یکون من قبیل الواسـطه فی العروض، و سـلّمنا أنّه من قبیل الواسـطه فی الثبوت، کعنوان التغیّر، فانتفاؤه لا یوجب انتفاء الموضوع، لکن لا نسـلّم جریان الاستصحاب فی المقام.

و توضیحه: أنّ الأحکام بالقیاس إلی عللها المختلفه تختلف، فإنّ العلّه تاره تکون بحیث أصل حدوثها کاف فی تحقّق الحکم، و هـذا کما فی الظلم، فإنّ حـدوثه فی زمان علّه لعـدم صـلاحیه الظالم لنیل منصب الخلافه و إن صار الظالم بعد ذلک رجلا عادلا ورعا تقیّا، و کما فی رمی المحصـنات، فإنّ حـدوثا فی زمان علّه لعدم قبول الشـهاده من الرامی أبدا، لقوله تعالی: وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أَبَداً(۲) و أخری تکون العلّه بحیث یدور الحکم مدارها وجودا و عدما.

فحینئـذ لو شـککنا فی کون العلّه من قبیـل الأـوّل أو الثـانی، یصـحّ استصـحاب الحکم، کمـا فی المـاء المعتصم الملاقی للنجس الموجب لتغیّره، فـإنّه لاـ مانع من استصـحاب النجاسه الحاصـله بسـبب التغیّر، فإنّها متیقّنه الحـدوث، و هی بعینها مشـکوک فیها، لاحتمـال کون حـدوث التغیّر کافیـا فی تحقّق الحکم، أمّا لو شـککنا فی بقاء الحکم لا من هـذه الجهه بل لاحتمال وجود سـبب آخر للحکم مع القطع بانتفاء سـببه الأوّل، فلا یجری الاستصـحاب، إذ الحکم المتیقّن السابق المسـبّب عن سببه الأوّل غیر محتمل البقاء، لانتفاء سببه علی الفرض، و ما هو محتمل هو المسبّب عن السبب الثانی، الّذی هو مشکوک الحدوث،

---

۱- فرائد الأصول: ۲۰۵.

۲- النور: ۴.

للشكّ فی حدوث سببه.

و المقام من هذا القبیل، فإنّ الصباوه لو کانت واسطه فی الثبوت و علّه لعروض الترخیص علی موضوعه، تکون من قبیل ما یدور الحکم مدارها بمقتضی قوله علیه السلام: «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم»(۱) و هکذا الجنون یکون ممّا یدور الحکم مداره بمقتضی قوله علیه السلام: «رفع القلم عن المجنون حتی یفیق»(۲) و لا یحتمل عند العرف بقاء الترخیص الناشئ عن الجنون أو الصباوه بعد الإفاقه و البلوغ أیضا. نعم یحتمل حدوث سنخه بسبب آخر.

و أشار الشیخ- قدّس سرّه- إلی نظیر ذلک فی المکاسب، فإنّه استشکل فی استصحاب جواز التصرّف المسبّب عن الإذن المتیقّن الارتفاع لو شکّ فی بقائه، لاحتمال حدوث سبب آخر له.

و الحاصل: لا یجری استصحاب الترخیص الثابت حال الصباوه و لو قلنا ببقاء الموضوع من جهه کون الصباوه علّه و واسطه فی الثبوت لا عنوانا دخیلا فی الموضوع و واسطه فی العروض، لأنّها تکون ممّا یدور الترخیص مدارها وجودا و عدما، فعند البلوغ الشّک فی بقاء الترخیص من جهه الشکّ فی حدوث سبب آخر له، فالحاله السابقه منتقضه قطعا، فلا مجال للاستصحاب.

### التقریر الثانی للاستصحاب: هو استصحاب عدم الجعل فی الشریعه

المقدّسه حیث إنّ الأحکام لم تجعل فی أوّل زمان البعثه، بل جعلت تدریجیّه و شیئا فشیئا، فحرمه شرب التتن لم تکن مجعوله فی أوّل زمان البعثه قطعا، فنستصحب عدم مجعولیّه الحرمه له إلی الآن، و واضح أنّ العدم لیس عدما أزلیّا، فلا یرد علیه ما أورد علی التقریر الأوّل.

---

۱- الخصال: ۹۳- ۹۴- ۴۰ و ۱۷۵- ۲۳۳، الوسائل ۱: ۴۵، الباب ۴ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۱.

۲- الخصال: ۹۳- ۹۴- ۴۰ و ۱۷۵- ۲۳۳، الوسائل ۱: ۴۵، الباب ۴ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۱.

و استشكل على هذا التقرير شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ استصحاب عدم الجعل فى الشريعه و إن كان جاريا إلّا أنّه لا أثر له، فإنّ ما يترتّب عليه الأثر هو الحكم الفعلى، فإنّه الّذى يترتّب عليه إمكان الانبعاث و الانزجار، أمّا الحكم الإنشائىّ فلا أثر له أصلا، فلا يجوز استصحابه و إن كان لازمه فعليّته فى حقّ المكلّف، لتحقّق موضوعه، فإنّه لا يثبت ذلك.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم الحكم الإنشائىّ و إن كان جاريا إلّا أنّه لا أثر له، و استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول و الحكم الفعلى و إن كان ذا أثر إلّا أنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت الّذى لا نقول بحجّيّته(۱).

و الجواب عنه: أوّلا: أنّه منقوض باستصحاب عدم النسخ، الّذى لا خلاف فى جريانه، بل ادّعى المحدّث الأسترآبادى الإجماع عليه مع أنّه أيضا- على ما أفاده- من الأصول المثبته، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه، المتيقّن فى زمان الحضور و عدم نسخه إلى الآن الّذى هو حكم شأنى لإثبات الوجوب الفعلى من الأصول المثبته، فإنّه أيضا من استصحاب الجعل لإثبات المجعول.

و ثانيا: أنّه ليس من الأصول المثبته فى شى ء، بل استصحاب الجعل عين استصحاب المجعول و متّحد معه، و هكذا استصحاب عدم الجعل عين استصحاب عدم المجعول و متّحد معه.

بيان ذلك: أنّ حقيقه الحكم- كما مرّ مرارا- ليست إلّا اعتبار لا بدّيّه الفعل أو الترك- مثلا- على المكلّف، و الاعتبار كالتصوّر يمكن أن يتعلّق بأمور متأخّره

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۹۶ و ۴۰۶.

بالبداهه، فیمکن أن یعتبر الشارع کون صلاه الجمعه علی ذمّه المکلّفین إلی یوم القیامه، فإذا شکّ فی ارتفاع الوجوب لها لاحتمال النسخ، یجری استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل، و هو عین استصحاب المجعول، لما عرفت من أنّ متعلّق الاعتبار کون صلاه الجمعه علی ذمّه المکلّفین إلی یوم القیامه، فإذا استصحبنا بقاء الجعل و الاعتبار المتعلّق بکون الجمعه علی ذمّتنا أیضا، فقد استصحبنا المعتبر و المجعول بالضروره، و لیس الحکم الإنشائیّ أمرا یکبر تدریجا فیصیر فعلیّا- کما توهّمه بعض الأساطین- بل إنشاء الحکم أجنبیّ عن مقوله الإیجاد، و إنّما هو اعتباره، و الحکم- کما عرفت- ما اعتبره المولی فی نفسه من کون الفعل علی ذمّه المکلّف مثلا، و هکذا استصحاب عدم الجعل- الّذی هو عباره عن عدم اعتبار ترک الفعل علی ذمّه المکلّف- عین استصحاب عدم المجعول الّذی هو عباره عن متعلّق هذا الاعتبار، فإذا لم یکن المکلّف فی ضیق ترک شرب التتن و لم یکن ترکه علی عهدته بمقتضی هذا الاستصحاب، فلا یحتمل العقاب- علی تقدیر مصادفه الشبهه للواقع- علی الفعل المشتبه، فإنّ المکلّف لم یکن ممنوعا منه بمقتضی التعبّد الاستصحابی، فلم یرتکب فعلا ممنوعا حتی یستحقّ العقاب بسببه.

فالإنصاف أنّ عمده الدلیل فی المقام هو الاستصحاب علی هذا التقریر، و مع جریانه لا تصل النوبه إلی الأدلّه الأخر من قاعده قبح العقاب بلا بیان و حدیث الرفع و غیر ذلک، فإنّ موضوع القاعده عدم الوصول و اللّابیان و عدم الأمن من العقاب، و من الواضح أنّ الاستصحاب بیان و وصول و مؤمّن من العقاب، و مورد حدیث الرفع عدم العلم، و الاستصحاب علم تعبّدی.

نعم، نحتاج إلی سائر الأدلّه فی بعض الموارد، کما إذا علمنا إجمالا بحرمه فعل فی زمان و إباحته فی زمان آخر و لم یعلم التقدّم و التأخّر، فحینئذ

لا یجری الاستصحاب، لانتفاء الحاله السابقه المتیقّنه، فلا بدّ من التمسّک بذیل قاعده قبح العقاب بلا بیان أو حدیث الرفع أو غیر ذلک من الأدلّه.

### و احتجّ للقول بوجوب الاحتیاط فی المقام بالأدلّه الثلاثه:

### أمّا الکتاب: فبآیات:

#### منها: الناهیه عن القول بغیر العلم،

کقوله تعالی: لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ(۱).

و فیه: أنّ القول بـالبراءه فی المقام- بمقتضـی قبـح العقاب بلا بیان و الأخبار الـدالّه علیها- لیس قولا بغیر علم، بل القول بوجوب الاحتیاط فی مثل المقام قول بغیر علم.

#### و منها: الناهیه عن الإلقاء فی التهلکه،

کقوله تعالی: لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ(۲).

و فیه: أنّه لاـ مهلکه فی الاقتحـام بعـد وجود مـا دلّ علی البراءه من العقـل و النقـل، مضافا إلی أنّ المهلکه المحتمله لا دلیل علی حرمه إلقاء النّفس فیها لو کان لغرض عقلائی.

#### و منها: الآمره بالتقوی.

و الجواب عنها: أنّ التقوی من «وقی یقی» بمعنی حفظ النّفس عن الوقوع فی المهلکه إمّا الأخرویّه- کما یستفاد من قوله تعالی: قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَهُ(۳)- و إمّا الدنیویّه.

أمّا الأولی فلا نحتملها فی المقام، لقاعده قبح العقاب بلا بیان.

---

۱- الإسراء: ۳۶.

۲- البقره: ۱۹۵.

۳- التحریم: ۶.

و أمّا الثانيه فالمتيقّنه منها يجب دفعها، أمّا المحتمله منها فالتقوى فيها من مراتب كمال العبد، و لا تجب قطعا، و لذا اتّفق الأصوليّون و الأخباريّون- سوى المحدّث الأسترآبادى- على جواز الاقتحام فى الشبهات الوجوبيّه.

**و أمّا الأخبار: فبما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهه،**

كقوله عليه السلام:

«قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(۱).

و الجواب: أوّلا: أنّ معنى الشبهه هو التباس الأمر على المكلّف و عدم معرفه طريق يسلكه، و ليس معناها الشكّ، فلا تدلّ على وجوب التوقّف إلّا فى الشبهات البدويّه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالى، التى توجب تحيّر المكلّف فى مقام الامتثال و التباس أمر التكليف عليه، و أمّا فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدويّه بعد الفحص فلا، لعدم كون الأمر مشتبها على المكلّف و لا يتحيّر فى مقام الامتثال بعد حكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، و ورود النقل على جواز الاقتحام فيها.

و ثانيا: أنّ مقتضى التعليل فى بعض هذه الروايات بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه هو ثبوت الملازمه بين الاقتحام فى الشبهه و احتمال الوقوع فى الهلاك الأخروى، فاحتمال الوقوع فى العقاب علّه للأمر بالتوقّف، فلا بدّ من كونه مفروض الوجود قبل الأمر، و لا يعقل أن يجى ء احتمال العقاب من قبل الأمر بالتوقّف الّذى هو معلوله، و من الواضح أنّا لا نحتمل العقاب فى اقتحام الشبهات البدويّه بعد الفحص، لقبح العقاب بلا بيان، فمورد هذه الأخبار هى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و البدويه قبل الفحص، التى نحتمل العقاب على ارتكابها.

---

۱- الوسائل ۲۰: ۲۵۸- ۲۵۹، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ۲.

و لا تقاس هـذه الأخبار بمثل: من قتل نفسا متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها و «من سـرق فكذا» و «من زنى فكذا» ممّا بيّن الحكم بلسان التوعيد و بالدلاله الالتزاميّه، فإنّه و إن كان صـحيحا فى الجمله إلّا أنّه لا يمكن فى المقام، لما عرفت من أنّ الأمر بالتوقّف معلّل باحتمال الوقوع فى العقاب، و هو منتف فى المقام.

لاـ يقـال: إنّ المسـتفاد من نفس هـذه الأخبـار أنّ احتمـال الوقوع فى الهلاـك الأخروى موجود فى كلّ شـبهه، و ذلك من جهه إطلاق لفظ الشـبهه، الوارد فى الروايات، فتكون هـذه الروايات فى قوّه قولنا: «لا بـدّ من التوقّف عند كلّ شـبهه، فإنّ الوقوف عند كـلّ شـبهه حتى البـدويّه منها بعـد الفحص خير من الاقتحام فى الهلكه المحتمله فيها» و بـذلك نسـتكشف إنّا أنّ الشارع أوجب الاحتياط قبل ذلك وجوبا طريقيّا مولويّا حفظا للتكاليف الواقعيّه، و إلّا لم يكن احتمال العقاب موجودا، لعدم البيان من الشارع و قبح العقاب بلا بيان.

فإنّه يقال: إيجاب الاحتياط، المستكشف إنّا لو كان بأخبار الاحتياط، فهو خلف الفرض، فإنّ المفروض التمسّک بأخبار التوقّف، و إن كـان بنفس الأـمر بـالتوقّف، فقـد عرفت أنّه معلول لاحتمال العقاب، الّـذى لا يوجـد فى المقام إلّا بإيجاب الاحتياط فكيف يعقل إثبات إيجاب الاحتياط بنفس الأمر بالتوقّف!؟ و إن كان بـدليل آخر لم يصل إلينا، فتجرى قاعـده قبـح العقاب بلا بيان فى نفس هذا التكليف، أى إيجاب الاحتياط، و نحكم بالبراءه عن هذا التكليف.

و بما قرّرنا الإشكال- من أنّ إيجاب الاحتياط، المستكشف إنّا وجوب

مولویّ طریقیّ- ظهر عدم تمامیّه ما أفاده الشیخ(۱) فی الجواب من أنّ إیجاب الاحتیاط إن کان مقدّمه للتحرّز عن العقاب الواقعی، فلازمه ترتّب العقاب علی الواقع المجهول و مخالفه التکلیف غیر الواصل، و هو قبیح، و إن کان حکما ظاهریّا نفسیّا، فالعقاب مترتّب علی مخالفته لا مخالفه التکلیف الواقعی المجهول، فلا یکون بیانا، فیکون العقاب علی مخالفه التکلیف الواقعی عقابا بلا بیان و هو قبیح.

و ذلک لعدم انحصار الوجوب المولوی فیما أفاده، بل یمکن أن یکون الوجوب مولویّا طریقیّا، کما عرفت.

و الصحیح فی الجواب ما ذکرناه من عدم إمکان ذلک.

و بالجمله، الأمر بالتوقّف فی هذه الأخبار لا یکون إلّا للإرشاد إلی الاحتراز عن العقاب المحتمل فی محتمل التکلیف، و مورده منحصر فی الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالی و البدویّه قبل الفحص.

و بما دلّ علی وجوب الاحتیاط، کقوله علیه السلام: «أخوک دینک فاحتط لدینک»(۲).

و الجواب: أنّ الأمر بالاحتیاط فی هذه الأخبار لیس إلّا للإرشاد، و الشاهد علی ذلک أنّ بعضها- کالخبر المذکور- آب عن التخصیص، مع أنّ الأخباری معترف بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبهات الموضوعیّه و الحکمیّه الوجوبیّه منها، و علی فرض دلالتها علی وجوب الاحتیاط فی المقام فحیث إنّها عامّه شامله لجمیع الشبهات البدویّه قبل الفحص و بعده و المقرونه بالعلم

---

۱- فرائد الأصول: ۲۰۷- ۲۰۸.

۲- أمالی الطوسی: ۱۱۰- ۱۶۸، الوسائل ۲۷: ۱۶۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۶.

الإجمالی و ما دلّ علی البراءه خاصّ، فلا محاله تخصّص به، فتختصّ بغیر الشبهات البدویّه بعد الفحص، التی هی مورد النزاع.

و هکذا أخبار التوقّف علی فرض دلالتها عامّه تخصّص بأخبار البراءه بمقتضی الجمع العرفی.

و هذا مضافا إلی أنّ أخبار الاحتیاط غایتها الظهور فی وجوب الاحتیاط، فلا تقاوم ما هو نصّ فی البراءه، کقوله علیه السلام: «کلّ شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی»(۱).

### و أمّا العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتیاط فی کلّ محتمل التکلیف

إذا کان من أطراف العلم الإجمالی، و من الواضح أنّا نعلم إجمالا- بوجود تکالیف إلزامیّه فی الشریعه المقدّسه، و نحتمل بالوجدان أنّ شرب التتن منها، فإذا استقلّ العقل بالتنجیز، فلا یجوز ارتکاب شی ء من الأطراف إلّا بعد وجود مسقط للتنجیز، و لیس فی البین ما یکون کذلک، فلا بدّ من ترک کلّ ما یحتمل الحرمه حتی یحصل العلم بامتثال التکالیف و المحرّمات الواقعیّه المنجّزه بمقتضی العلم الإجمالی بثبوتها.

و بالجمله، بعد تنجیز العلم الإجمالی لا بدّ من دلیل مسقط للتنجیز فی کلّ ما نحکم بعدم وجوب الاحتیاط فیه من أطراف العلم، و لا- یرفع الید عن الاحتیاط فی شبهه إلّا إذا علم وجدانا خروجها عن أطراف العلم أو دلّ دلیل علی ذلک إمّا بالمطابقه أو بالالتزام، و المفروض أنّ أیّ محتمل التکلیف من الشبهات البدویّه یکون من أطراف العلم الإجمالی، و لم یحصل لنا العلم الوجدانی بخروجها عن دائره العلم، و لم تدلّ أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات- المثبته

---

۱- الفقیه ۱: ۲۰۸- ۹۳۷، الوسائل ۲۷: ۱۷۳- ۱۷۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶۷.

للتكاليف بمقـدار المعلوم بالإجمال- على نفى الحكم عن سائر الأطراف و موارد الشـبهات البدويّه لا بالمطابقه- و هو واضح- و لا بالالتزام، فإنّ الـدلاله الالتزاميّه متوقّفه على العلم بانحصار التكاليف بمقـدار المعلوم بالإجمال و لا تحتمل الزياده، و فى المقام ليس كذلك.

مثلا: إذا علمنا إجمالا بثبوت التكليف بإتيان صـلاه فى يوم الجمعه مردّده بين الظهر و الجمعه، فإن علمنا من الخارج بأنّ الواجب أمر واحـد لاـ أزيـد إمّـا الظهر أو الجمعه، فـإذا قامت أماره حينئـذ على وجوب الظهر مثلا، فتـدلّ بالالتزام على أنّ الجمعه ليسـت بواجبه، و إن احتملنـا وجوب كلتيهمـا، فبقيام أماره على وجوب الظهر لا ينفى الوجوب عن الطرف الآخر، و العلم الإجمالى على تنجيزه، إذ من المحتمل أنّ المعلوم بالإجمال وجوبه هو الجمعه و كانت الظهر أيضا واجبه بمقتضى الدليل.

و بهـذا التقريب يندفع ما أفاده صاحب الكفايه من سـقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بانحلاله إلى العلم التفصـيلىّ بما هو مؤدّى الأمارات و الأصول من الأحكام الإلزاميّه، و الشّك البدوى فى موارد الشـبهات البدويّه، و مثّل لذلك بما إذا علمنا إجمالا بحرمه إناء زيد تردّد بين إناءين، فقامت البيّنه على أنّ هذا إناء زيد(۱).

وجه الانـدفاع: أنّ العلم الإجمالى لو كان مركّبا من القضـيّه الحمليّه اليقينيّه، ك «إناء زيـد نجس» و قضـيّه منفصـله حقيقيّه، كأن يقال: «إنّ إناء زيـد إمّا هـذا أو ذاك» فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالى بقيام البيّنه على أحـد الطرفين، كحصول العلم الوجدانى، و ينفى الحرمه عن الطرف الآخر.

---

۱- كفايه الأصول: ۳۹۴- ۳۹۵.

و أمّا لو كان مركّبا من قضيّتين: قضيّه حمليّه و قضيّه منفصله مانعه الخلوّ، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الكأسين و احتملنا نجاسه كليهما، فقيام البيّنه على نجاسه أحدهما المعيّن لا يوجب نفى النجاسه عن الطرف الآخر، و المقام من هذا القبيل، كما لا يخفى، فلا تنفى الطرق و الأصول التكليف عن غير مواردها، فلا تكون مسقطه للتنجيز فى موارد الشبهات البدويّه، فهذا الجواب عن هذا التقريب لا يفيد.

و الصحيح فى الجواب عنه: أوّلا- بالنقض بالشبهات الوجوبيّه، فإنّ مقتضى العلم الإجمالى الاحتياط و الإتيان بكلّ ما نحتمل وجوبه مع أنّ جلّ الأخباريّين لا يلتزمون بذلك.

و ثانيا: بالحلّ، و هو ما ذكرنا سابقا من أنّ لنا علوما إجماليّه ثلاثه: علما إجماليّا بثبوت تكاليف إلزاميّه فى الشريعه المقدّسه، و علما إجماليّا ثانيا بوجود تكاليف إلزاميّه بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأوّل بل أزيد فيما بين الأمارات و الطرق، و علما إجماليّا ثالثا بوجود تكاليف كذلك فيما بأيدينا من الأخبار المعتبره المودعه فى كتب الشيعه، ثمّ إنّا نقطع بأنّ جميع الأمارات و هكذا الأخبار لا- تكون غير مطابقه للواقع، فإن قطعنا بمطابقيّه بعض الأمارات أو الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأوّل، فلا محاله ينحلّ العلم الأوّل بالثانى و الثانى بالثالث، فيصير غير موارد الأخبار شبهات بدويّه، و تخرج عن تحت دائره العلم الإجمالى، و إن لم نقطع بذلك، فلا- بدّ من التمسّك بأدلّه اعتبار الأمارات و الأخبار لإثبات انحلال العلم الإجمالى الأوّل، و حيث إنّ المسالك فى معنى الحجّيّه مختلفه، فينبغى التكلّم على جميع المسالك الثلاثه.

فنقول: أمّا على ما اخترناه- وفاقا لشيخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه- من أنّ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات هو جعل الطريقيّه و الوسطيّه فى الإثبات و العلم تعبّدا:

فالانحلال واضح، ضروره أنّا على هذا نعلم علما تعبّديّا بأنّ مؤدّيات هذه الأخبار- المثبته للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بل أزيد- أحكام واقعيّه، فإذا عملنا بهذه الأخبار، فقد امتثلنا التكاليف المعلومه لنا إجمالا- بل أزيد، فلا يبقى بعد ذلك علم بالتكليف.

فعلى هذا المسلك، الشبهات البدويّه خارجه عن تحت دائره العلم الإجمالى، كما فى صوره العلم الوجدانى بمطابقيّه بعض الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال، غايه الأمر أنّ الانحلال هناك وجدانى و هنا تعبّدى.

و أمّا على مسلك جعل المنجّزيّه و المعذّريّه- كما ذهب إليه صاحب الكفايه(۲)- فقد استصعب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذلك، نظرا إلى أن الأماره على هذا منجّزه أخرى للواقع، بمعنى أن لا- عذر للمكلّف فى مخالفتها على تقدير إصابتها للواقع كالعلم الإجمالى، و المنجز على المنجّز لا يوجب انحلال العلم، فالمنجّزيّه الثابته فى باقى الأطراف بمقتضى العلم الإجمالى على حالها(۳).

و لكنّ الإنصاف أنّ العلم الإجمالى منحلّ على ذلك أيضا، و ذلك لأنّ تنجيز العلم الإجمالى إنّما يكون من جهه تعارض الأصول الموجوده فى الأطراف، أمّا إذا فرضنا فى مورد لم تكن الأصول معارضه، فلا يكون العلم الإجمالى منجّزا، كما إذا علمنا إجمالا بعد الظهر بترك إحدى الصلاتين إمّا ظهر هذا اليوم أو صبح اليوم الماضى، فإنّ أصل الاشتغال الثابت فى أحد الطرفين

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۱۹۲- ۱۹۳.

۲- كفايه الأصول: ۳۱۹.

۳- أجود التقريرات ۲: ۱۹۳.

- حيث لا معارض له- يجرى و لا ينجّز العلم، و يحكم بوجوب إتيان الظهر و عدم وجوب قضاء الصبح، لقاعده الحيلوله، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأصل الجارى فى موارد الشبهات البدويّه- و هو أصل البراءه- سليم عن المعارض، لتنجّز التكليف فى سائر الأطراف بقيام الطرق و الأمارات حينما علمنا إجمالا بوجود التكاليف فيه و فى ذلك الزمان حيث تنجّز التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بقيام الطرق، فلا أثر للعلم الإجمالى.

نعم، لو كان تنجيز الأماره من حين الوصول، فلم يكن يؤثّر فى الانحلال، و كان نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بملاقاه أحدهما المعيّن للنجاسه يوم الجمعه، أو قامت بيّنه على ذلك، فإنّ منجزيّه أحد الطرفين يوم الجمعه بواسطه العلم أو البيّنه لا ترفع منجّزيّه الطرف الآخر الثابته بواسطه العلم الإجمالى.

و لكنّ الأمر ليس كذلك، بل يكون المقام نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بنجاسه أحدهما المعيّن فى ذلك اليوم بعينه أو قامت البيّنه على ذلك، و من المعلوم أن لا أثر للعلم الإجمالى الّذى تنجّز أحد طرفيه بمنجّز آخر غيره.

و بالجمله، كلّ علم إجمالى تنجّز أحد طرفيه أو أطرافه بمنجّز آخر لا يوجب التنجيز من جهه أنّ الأصل الجارى فى سائر الأطراف سليم عن المعارض و لا يتساقط بالمعارضه.

و لا يخفى أنّه فرق بين المقام و بين ما إذا خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو اضطرّ إلى ارتكابه أو أتى بأحد طرفى المعلوم بالإجمال، كصلاه الظهر و الجمعه، فإنّه لا يوجب الانحلال، و ذلك لأنّ العلم الإجمالى ينجّز التكليف من أوّل الأمر، و الآن أيضا ذاك العلم الإجمالى موجود بمعنى أنّ

المكلّف بعد إتيان صلاه الظهر- مثلا- أيضا يعلم إجمالا بأنّ الواجب فى يوم الجمعه فى الشريعه المقدّسه أحد أمرين: إمّا الظهر أو الجمعه، غايه الأمر أنّ الإتيان بالظهر صار سببا لسقوط التكليف الثابت بمقتضى العلم الإجمالى بالنسبه إلى هذا الطرف فى مقام الامتثال.

و هكذا الكلام فى الخروج عن محلّ الابتلاء و الاضطرار.

و أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل: فربما يتوهّم ورود الإشكال المتقدّم عليه أيضا من جهه أنّ الأمارات على ذلك لا تكون بيانا للواقع و ناظره إليه، فالعلم الإجمالى بوجود التكاليف الواقعيّه باق و منجّز لها.

و الجواب هو الجواب عن الإشكال المتقدّم، فلا نعيده.

ثمّ إنّه ربّما استدلّ بدليل عقلى آخر(۱)، و حاصله: أنّ الأصل فى الأشياء- مع قطع النّظر عن شرع و شريعه- هو الحظر و الحرمه فى غير الضروريّات من الأفعال، و ذلك لأنّ الأشياء كلّها ملك للّه تبارك و تعالى و تحت سلطانه، و لا يجوز التصرّف فى ملكه و سلطانه تعالى إلّا بمقدار الضروره، فإذا ورد الشرع، فما أبيح من الأشياء و علمت إباحته فهو، و ما لم يبيّن و لم تعلم إباحته فيبقى تحت الأصل المذكور، و الشبهات البدويّه لم يثبت من الشرع جواز الاقتحام فيها، فإنّ الأخبار الدالّه عليه معارضه بأخبار الاحتياط، و المرجع بعد المعارضه و التساقط هو الأصل الأوّلى و هو الحظر.

و فيه: أوّلا: أنّ هذه المسأله ليست باتّفاقيه، بل ذهب بعض إلى أنّ الأصل هو الإباحه، فلا ينبغى جعل مثلها دليلا.

و ثانيا: أنّ الموضوع فى المسألتين مختلف، فإنّ موضوع الحكم العقلى

---

۱- فرائد الأصول: ۲۱۴.

بالحظر فی تلک المسأله هو عدم ورود الشرع و فی هذه المسأله ورود الشرع و بیان الأحکام، و لا تتّحدان موضوعا حتی تکونا متّحدی الحکم أیضا، و لذا تری بعض من التزم فی تلک المسأله بالحظر التزم هنا بالإباحه و بالعکس.

و ثالثا: أنّا أثبتنا سابقا أنّ أخبار البراءه مقدّمه علی أخبار الاحتیاط إمّا بالنصوصیّه و الأظهریّه أو بالتخصیص.

و استدلّوا أیضا بأنّ الإقدام علی ما لا یؤمن من المفسده فیه کالإقدام علی ما علم فیه المفسده.

و فیه: أنّ هذا صغری من صغریات وجوب دفع الضرر المحتمل، و قد مرّ ما فیه مفصّلا، فلا نعیده.

### بقی أمور ینبغی التنبیه علیها:

### الأوّل: أنّه حیث إنّ موضوع البراءه العقلیّه عدم البیان و موضوع البراءه الشرعیّه هو الشکّ،

فلا- محاله لا یجری أصل البراءه فی مورد جریان أصل آخر رافع للشکّ، إذ به یرتفع الشکّ، و یتحقّق البیان، فلا موضوع لأصل البراءه لا عقلیّه و لا شرعیّه، و لا فرق فی ذلک بین أن تکون الشبهه موضوعیّه، کما إذا شکّ فی حلّیّه مائع متیقّن الخمریّه سابقا، أو حکمیّه، کما إذا شکّ فی حلّیّه وطء الحائض بعد الطهر و قبل الاغتسال، فاستصحاب الخمریه فی الأوّل و الحرمه فی الثانی رافع لموضوع البراءه. و هذا هو المراد من الأصل الموضوعی فی کلام الشیخ(۱)، و لیس المراد منه هو الأصل الجاری فی الموضوع مقابل الأصل الحکمی، بل المراد مطلق ما یکون رافعا لموضوع البراءه سواء جری فی الموضوع أو فی الحکم. و بهذه المناسبه- أی بمناسبه أنّه

---

۱- فرائد الأصول: ۲۱۸.

یرفع موضوع البراءه- سمّی أصلا موضوعیّا.

و بالجمله جریان البراءه مشروط بعدم ارتفاع موضوعها بسبب أصل آخر، و قد فرّع الشیخ- قدّس سرّه- علی ذلک عدم جریان أصل البراءه فی حیوان شکّ فی حرمته و حلّیّته من جهه الشکّ فی قبوله التذکیه و عدمه(۱).

و ینبغی التکلّم فی صور الشکّ بجمیعها.

فنقول: إنّ الشبهه تاره تکون موضوعیّه، و أخری حکمیّه.

أمّا الأولی: فعلی أقسام:

الأوّل: ما إذا علم بأنّ الحیوان الموجود قابل للتذکیه، و علم أیضا بوقوع التذکیه علیه و لکن شکّ فی حلّیّته من جهه الشکّ فی کونه شاه أو أرنبا بسبب أمور خارجیّه، کظلمه أو عمی و أمثال ذلک.

و فی هذا القسم لا- ریب فی جریان البراءه و التمسّک بقوله علیه السلام: «کلّ شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»(۲).

لا- یقال: إنّ اللحم الموجود کان سابقا قبل عروض الموت محرّم الأکل من جهه حرمه أکل الحیوان الحیّ أو حرمه أکل القطعه المبانه من الحیّ، فنستصحب حرمته الثابته علی تقدیر کونه حیّا.

فإنّه یقال: بقاء الموضوع فی الاستصحاب معتبر، و موضوع الحرمه المتیقّنه کان الحیوان الحیّ أو القطعه المبانه منه، و بعد وقوع التذکیه علیه لا یصدق علیه شی ء من العنوانین، کما لا یخفی.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده الشهید- قدّس سرّه- من أنّ الأصل فی اللحوم هو

---

۱- فرائد الأصول: ۲۱۸.

۲- الکافی ۵: ۳۱۳- ۳۹، الفقیه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذیب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸ و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

الحرمه(۱)، غیر تامّ إن أراد- قدّس سرّه- إطلاقه الشامل حتی هذه الصوره.

الثانی: ما إذا علم بأنّه ممّا یقبل التذکیه، و علم بوقوع التذکیه أیضا لکن شکّ فی عروض ما هو مخرج لقابلیّته لذلک، کما إذا شکّ فی عروض الجلل علی شاه فذکیّ.

و فی هذا القسم أیضا یحکم بالحلّیّه، لاستصحاب عدم عروض الجلل، و عدم خروجه عن کونه قابلا للتذکیه، و بضمّ هذا الأصل إلی الوجدان- و هو وقوع التذکیه علیه- یثبت المطلوب، و هو: أنّ هذا حیوان قابل للتذکیه، و وقع علیه التذکیه، فهو محلّل الأکل.

الثالث: ما إذا شککنا من الأوّل فی قابلیّته للتذکیه و عدمها و لم تکن حاله سابقه متیقّنه فی البین، کما إذا شککنا فی کونه شاه أو کلبا.

و فی هذا القسم أیضا یمکن إثبات الحلّیّه إن قلنا بجریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه، و قلنا بوجود عموم دالّ علی قابلیّه کلّ حیوان للتذکیه إلّا ما خرج، و ذلک لأنّ الکلبیّه- مثلا- عنوان وجودی أخذ فی الدلیل المخصّص، و حیث إنّ هذا الحیوان الموجود قبل وجوده لم یکن ذاته و لم یکن متّصفا بالکلبیّه أیضا، فالأصل عدم اتّصافه بوصف الکلبیّه، و عدم تعنونه بهذا العنوان، فببرکه الاستصحاب نثبت أنّه لیس ممّا خرج من العموم، ثمّ نحکم بمقتضی العموم بکونه قابلا للتذکیه، و حیث وقع علیه التذکیه فهو حلال.

و إن أنکرنا جریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه أو لم نظفر بعموم کذلک، فإن قلنا بأنّ التذکیه أمر بسیط مسبّب عن هذه الأفعال الخارجیّه من التسمیه و فری الأوداج الأربعه مع کون الذابح مسلما و آله الذبح حدیدا و غیر

---

۱- القواعد و الفوائد ۱: ۵۷ ذیل القاعده ۲۷، و ۱۸۱- ۱۸۲، القاعده ۵۰.

ذلک، و خصوصیّه فی الحیوان دخیله فی تحقّق هذا الأمر البسیط، فیجری استصحاب عدم تحقّق التذکیه (۱)، الثابت حال الحیاه، و یحکم بکونه محرّم الأکل.

و إن قلنا بأنّ التذکیه عباره عن نفس هذه الأفعال الخارجیّه- کما احتمله بل استظهره شیخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه- فیحکم بحلّیّته بمقتضی قوله علیه السلام: «کلّ شی ء فیه حلال و حرام»(۳) إلی آخره، إذ المفروض أنّ التذکیه لیست إلّا نفس هذه الأفعال، و هی محقّقه، فالشکّ إنّما یکون فی کون هذا اللحم من القسم الحلال أو الحرام.

و لکنّ الحقّ أنّ التذکیه- کالزوجیّه و الملکیّه و غیرهما- أمر بسیط مسبّب عن سبب خاصّ، و لا وجه للاستظهار من قوله تعالی: إِلّٰا ما ذَکَّیْتُمْ(۴) من جهه إسناد التذکیه إلی المکلّفین، فإنّه مثل أن یقال: إلّا ما ملکتم أو زوّجتم، و علی ذلک لا یحکم بحلّیّه المشکوک فی هذا القسم، إلّا أن یسهل الخطب أنّ هناک روایه دالّه علی قابلیّه کلّ حیوان قابل للتذکیه، و تقرّر فی مقرّه جریان

---

۱- أقول: وجهه أنّ المورد یکون من موارد الشکّ فی المحصّل. و لکنّ الحقّ هو عدم الفرق بین القول بکون التذکیه أمرا مرکّبا و القول بکونها أمرا بسیطا فیما نحن فیه، و ذلک أنّ الأمر البسیط علی قسمین: أحدهما: أنّه أمر عرفی و محصّله أمر تکوینی کالأمر بقتل المشرک، فإذا شکّ بعد إتیان أعمال فی الخارج فی حصول القتل فیستصحب عدمه. و الآخر: أنّه أمر شرعی کالطهاره بالنسبه إلی الغسلات، و المحصّل هنا أمر شرعی، و بیانه علی عهده الشارع، فإذا شککنا فی جزئیّه شی ء فی المحصّل فنرفع الشکّ بالبراءه، فإذا فرضنا وقوع التذکیه التی دلّت علیها الأدلّه و رفعنا الشکّ بالبراءه عمّا زاد علی تلک الأمور فلیس الشکّ باقیا، فلا فرق فیما نحن فیه بین ترکّب التذکیه و بساطتها. نعم ترجع هذه البراءه إلی البراءه فی الشبهه الحکمیّه. (م).

۲- أجود التقریرات ۲: ۱۹۴.

۳- تقدّمت الإشاره إلی مصادره فی ص ۳۱۸ الهامش( ۲).

۴- المائده: ۳.

الاستصحاب فی الأعدام الأزليّه، فإذا استصحبنا عدم كونه ممّا خرج من عنوان العامّ، نتمسّک بالعموم، و نحكم بحلّيّته.

الرابع: ما إذا رأينا لحما مطروحا على وجه الأرض و شككنا فی وقوع التذكيه عليه.

و هذا القسم لا ريب فی كونه محكوما بالحرمه على كلّ تقدير، لاستصحاب عدم وقوع التذكيه عليه، إنّما الإشكال فی أنّه هل يحكم بنجاسته أيضا، أو لا؟ ذكر صاحب الكفايه- قدّس سرّه- أنّه محكوم بالنجاسه أيضا، لأنّ موضوع النجاسه ما لم يذكّ(۱).

و الظاهر أنّ الأمر ليس كذلك، إذ ليس لنا دليل على النجاسه أخذ فی موضوعه عنوان عدمی، بل الروايات الوارده فی الباب جميعا دالّه على أنّ موضوع النجاسه هو الميته، و هو أمر وجودی، فإنّه عباره فی عرف المتشرّعه عمّا مات حتف أنفه، أو ما استند موته إلى سبب غير شرعی، و هذا العنوان و إن كان ملازما لغير المذكّى، إذ هما من الضدّين لا- ثالث لهما إلّا أنّ استصحاب عدم استناد الموت إلى سبب شرعی لا يثبت استناد الموت إلى سبب غير شرعی الّذی هو الموضوع للنجاسه.

و بالجمله، ما علم أنّ موته مستند إلى سبب شرعی الّذی هو عباره أخرى عن التذكيه، فلا إشكال فی حلّيّته، و ما علم أنّ موته غير مستند إلى ذلک، فلا إشكال فی حرمته و نجاسته، و أمّا ما شکّ فی أنّ موته مستند إلى سبب شرعی أولا فبالاستصحاب يثبت عدم كون موته مستندا إلى سبب شرعی، و ليس هو موضوع النجاسه، بل موضوع النجاسه هو ما كان موته مستندا إلى

---

۱- كفايه الأصول: ۳۹۷- ۳۹۸.

سبب غیر شرعی.

نعم، لو کـان المـأخوذ فی موضوع النجـاسه عنوانـا عـدمیّا، لکـان الاستصـحاب جاریا، و لکن عرفت أنّه لیس فی الروایات ما هو کذلک.

نعم، ذکر المحقّق الهمـدانی فی کتاب طهارته روایه ادّعی دلالتها علی ذلک، و هی روایه قاسم الصـیقل، قال: کتبت إلی الرضـا علیه السـلام: إنّی أعمـل أغماد السـیوف من جلود الحمر المیته، فتصـیب ثیابی أ فأصـلّی فیها؟ فکتب إلیّ «اتّخـذ ثوبا لصـلاتک» فکتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السـلام: إنّی کنت کتبت إلی أبیک بکذا و کذا، فصـعب علیّ ذلک، فصـرت أعملها من جلود الحمر الوحشـیّه الـذکیّه، فکتب إلیّ «کـلّ أعمـال البرّ بالصبر یرحمک اللّه، فإن کان ما تعمل وحشـیّا ذکیّا فلا بأس»(۱) فإنّ قوله علیه السلام: «فإن کان ما تعمل وحشیّا ذکیّا فلا بأس» ادّعی أنّ مفهومه إن لم یکن ذکیّا ففیه بأس(۲).

و الظـاهر أنّه لا یـدلّ علی المطلوب، و ذلک لأنّ هـذه القضـیّه حیث إنّها فی مقابل قول الراوی-: إنّی أعمل أغماد السـیوف من جلود الحمر المیته، إلی أن قـال: فصـرت أعملهـا من جلود الحمر الوحشـیّه الـذکیّه- لاـ مفهوم لهـا إلّا بالنسـبه إلی المـذکور فی السؤال من جلود الحمر المیته، فمفهوم القضـیّه بحسب الظـاهر- و اللّه العـالم- هو: إن لم یکن مـا تعمـل وحشـیّا ذکیّا و کان من جلود الحمر المیته، ففیه بأس. و الشاهد علی ذلک أخذ قید الوحشیّه فی موضوع الحکم مع أنّه لا دخل له فیه إثباتا و لا نفیا.

و أمّا الشبهه الحکمیّه: فعلی أقسام أیضا:

---

۱- الکافی ۳: ۴۰۷- ۱۶، التهذیب ۲: ۳۵۸- ۱۴۸۳، الوسائل ۳: ۴۶۲- ۴۶۳، الباب ۳۴ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

۲- مصباح الفقیه ۱: ۵۲۴.

الأوّل: ما شکّ فی حلّیّته و حرمته مع العلم بکونه قابلا للتذکیه و العلم بوقوع التذکیه علیه، و الحکم هو الحلّیّه، کما کان کذلک فی الشبهه الموضوعیّه منه، و الکلام هو الکلام.

الثانی: ما علم بکونه قابلا للتذکیه سابقا و وقوعها علیه و کان الشکّ فی کونه قابلا للتذکیه فعلا من جهه عروض ما یحتمل کونه رافعا لذلک، کالجلل، و الکلام فیه أیضا هو الکلام فی القسم الثانی من الشبهه الموضوعیّه.

الثالث: ما شکّ فی حلّیّته من جهه الشکّ فی کونه قابلا للتذکیه مع عدم وجود الحاله السابقه التی هی قابلیّته للتذکیه، کما إذا تولّد حیوان من شاه و کلب و لم یکن ملحقا بأحدهما أو بآخر غیرهما فی الصدق العرفی حتی یلحقه حکمه.

و فی هذا الفرض لا نحتاج إلی الأصل الأزلی الّذی کنّا نحتاج إلیه فی الشبهه الموضوعیّه منه، فإن کان لنا عموم دالّ علی قابلیّه کلّ حیوان للتذکیه إلّا ما خرج، نتمسّک بالعموم إذا لم یکن المشکوک من العنوان المخرج، فإنه المفروض أنّ الشبهه حکمیّه و لیست بموضوعیّه حتی یکون التمسّک بالعامّ فی الشبهات المصداقیّه. و إن لم یکن لنا عموم کذلک، فإن قلنا ببساطه التذکیه، فیجری استصحاب عدم التذکیه (۱) و إن قلنا بترکیبه و إنّها نفس هذه الأفعال، تجری أصاله الحلّ، کما فی الشبهه الموضوعیّه منه.

الرابع: ما شکّ فی وقوع التذکیه علیه من جهه الشکّ فی أحد شرائطها کما إذا ذبحنا شاه بغیر الحدید مع التمکّن من الحدید و شککنا فی أنّ الذبح بالحدید مع التمکّن منه شرط من شرائط تحقّق التذکیه أو لا، ففی هذا

---

۱- أقول: قد مرّ منّا أنّه لا فرق بین بساطه التذکیه و ترکّبها فی عدم جریان استصحاب عدم التذکیه فراجع. (م).

الفرض تجری أصاله عدم التذکیه (۱) حتی لو قلنا بأنّ التذکیه عباره عن نفس الأفعال الخارجیّه، إذ الشکّ حینئذ فی مصداقیّه هذا الذبح الخارجی لمفهوم التذکیه الشرعیّه، و الأصل عدم تحقّق التذکیه التی جعلها الشارع موضوعا للحلّیّه، فیحکم بالحرمه، لکن لا- یثبت هذا الأصل النجاسه، لما عرفت فی الشبهه الموضوعیّه من أنّ عنوان «المیته» الّذی هو عنوان وجودی أخذ فی موضوع النجاسه، فأصاله عدم کونه مذکّی لا تثبت کونه میته، بل هی معارضه- کما أفاده النراقی قدّس سرّه- بأصاله عدم کونه میته.

نعم، النجاسه من لوازم الحرمه عقلا- فإنّ الواقع لا- یخلو من أحد أمرین: إمّا مذکّی فحلال طاهر، أو میته فحرام نجس، إلّا أنّ شأن الأصول التفکیک بین اللوازم و الملزومات، و نظائره کثیره فی الفقه.

### الأمر الثانی: أنّه لا شبهه فی إمکان الاحتیاط و حسنه عقلا فی التوصّلیّات مطلقا،

کان أمر المشتبه مردّدا بین الوجوب و الاستحباب أو لم یکن، بل کان مردّدا بین الوجوب و غیر الاستحباب من الإباحه و الکراهه.

و هکذا لا ریب فیه فی التعبّدیّات فیما إذا کان أمر المشتبه مردّدا بین الوجوب

---

۱- أقول: الحقّ هو عدم جریانها أوّلا- لوجود الإطلاق اللفظی الحاکم علی الأصل، و هو قوله تعالی: فَکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ* [الأنعام: ۱۱۸] و هذا ینفی اعتبار کلّ محتمل الاعتبار کالحدید فی المثال. و ثانیا: لو سلّم کون التذکیه أمرا شرعیّا محضا غیر مفهوم للعرف حتی یجری الإطلاق، نقول: الإطلاق المقامی رافع للشکّ، و ذلک أنّ الدلیل الدالّ علی کیفیه التذکیه الشرعیه کان خالیا عن هذا القید فیحکم بعدم اعتباره. و ثالثا: لا مجال لجریان استصحاب عدم التذکیه فی نفسه، فإنّ مفهوم التذکیه علی هذا یصیر کمفهوم الغروب من الشبهات المفهومیه، و لا یجری الأصل فی الشبهات المفهومیه کما اعترف به سیّدنا الأستاذ، فعند عدم جریان الأصل الحاکم یکون المرجع هو أصاله الحلّ لو لا الإطلاقان المذکوران: اللفظی و المقامی. (م).

و الاستحباب، فإنّ المطلوبيّه متيقّنه، فيمكن إتيانها بداعى المطلوبيّه بلا قصد الوجوب أو الندب، و قصد الوجه- مضافا إلى أنّه لا دليل على لزومه- معتبر بعد التسليم فيما إذا أمكن بأن كان الوجوب أو الاستحباب متيقّنا، أمّا فى فرض عدم الإمكان- كالمقام- فلا معنى لاعتباره أصلا، فحينئذ يأتى المكلّف بالسوره المردّده بين الوجوب و الاستحباب بداعى الأمر المتعلّق بها ضمنا أيّا ما كان، و هكذا يدعوا المكلّف عند رؤيه الهلال بداعى أمره الاستقلالى أيّا ما كان.

و إنّما الإشكال فيما إذا تردّد أمر المشتبه بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه و الكراهه، حيث إنّ المطلوبيّه غير متيقّنه، و لا- بدّ فى العباده من نيّه القربه، و هى متوقّفه على العلم بتعلّق الأمر بها، و لا يكفى حسن الاحتياط عقلا فى رفع الإشكال، فإنّ حسنه فرع إمكانه، و الكلام فى إمكانه.

فالأولى فى الجواب أن يقال: أمّا على مسلك صاحب الكفايه- قدّس سرّه- من أنّ القربه المعتبره فى العباده ليست ممّا يتعلّق بها الأمر، بل ممّا يعتبرها العقل لأجل العلم بأنّ الغرض لا يحصل بدونها(۱): فواضح، إذ المأمور به على هذا ليس إلّا ذات الفعل، و ليس قصد القربه من أجزائه أو شرائطه، غايه الأمر أنّه لا- بدّ من إضافه الفعل إلى اللّه تعالى حتى يكون مقرّبا و عباده، و من المعلوم أنّ إتيان محتمل الوجوب بتمام أجزائه و شرائطه إتيان للمأمور به الواقعى على تقدير وجوده، و الإضافه تتحقّق بالإتيان بداعى احتمال المطلوبيّه، فإذا أتى بهذا الداعى فقد أتى بالمأمور به و أضافه إلى المولى أيضا، و لا يعتبر فى العباده أزيد من هذين الأمرين.

و أمّا على مسلك شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من إمكان اعتبار قصد الأمر فى

---

۱- كفايه الأصول: ۴۰۰.

المتعلّق بالأمر الثانى دون الأمر الأوّل المتعلّق بنفس العباده(۱): فحيث إنّ الأمر الثانى المتكفّل لبيان اعتبار إتيان المأمور به بداعى أمره ليس له عين و لا أثر فى الأخبار و الآثار إلّا ما يستفاد من بعض(۲) الأخبار فى باب الوضوء من أنّه إنّما جعل الطهور ليكون العبد طاهرا بين يدى المولى، و ليكن ذلک بنيّه صالحه، و لا ريب فى إمكان الاحتياط فى المقام، إذ الإتيان باحتمال كون الفعل مطلوبا للمولى و موجبا لرضاه لا شكّ أنّه إتيان بنيّه صالحه.

و بهذا الكلام ظهر- بناء على المسلک المختار من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر الأوّل أيضا- أنّ المعتبر على هذا ليس إلّا إضافه الفعل إلى اللّه تبارک و تعالى، و من المعلوم تحقّق هذا المعنى فى المقام بالإتيان برجاء الأمر، و أيّ إضافه أعلى من الإتيان بداعى احتمال المطلوبيه، بل هو من أرقى مراتب العبوديّه.

### الأمر الثالث:

أنّ أوامر الاحتياط- مثل «أخوک دينک فاحتط لدينک»(۳) و غير ذلک- هل تثبت استحباب الاحتياط؟ أو أنّها أوامر إرشاديّه و لا مولويّه فيها؟

أفاد شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّها يمكن كونها إرشاديّه، لأنّها واقعه فى مرحله الامتثال و سلسله معلولات الأحكام، نظير أوامر الإطاعه، كقوله تعالى:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ*(۴) و ما يكون كذلک لا يمكن أن يستتبع حكما

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۰۶.

۲- عيون أخبار الرضا عليه السلام ۲: ۱۰۴، علل الشرائع: ۲۵۷، الوسائل ۱: ۳۶۷، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۹.

۳- أمالى الطوسى: ۱۱۰- ۱۶۸، الوسائل ۲۷: ۱۶۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

۴- النساء: ۵۹.

مولويّا شرعيّا.

و يمكن كونها مولويّه ناشئه عن مصلحه غير ملزمه هى قوّه النّفس للاحتراز عن المعاصى و المحرّمات، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»(۱)(۲). هذا حاصل ما أفاده.

و ما ذكره فى بيان وجه كونها مولويّه فى غايه الجوده، أمّا ما أفاده فى وجه كونها إرشاديّه فغير تامّ.

بيان ذلك: أنّ الحكم المولوىّ فى مرحله الامتثال و إن كان لغوا لا معنى له و لو قلنا بإمكان التسلسل- و ذلك لأنّ ما لم تنته الأوامر المولويّه إلى درك العقل صحّه العقوبه على المخالفه و قبح عصيان المولى و كونه عدوانا و ظلما على المولى لا فائده فيها و لو وصلت إلى ما لا- نهايه له، فإن كان أمر من المولى فى هذه المرحله، فلا محاله يكون إرشادا إلى ما أدركه العقل، و إلى ما ذكرنا أشار بعض الأخبار أيضا حيث يستفاد منه أنّ من لم يكن له زاجر من نفسه فلا ينفعه زاجر من غيرها(۳). و من بعض آخر: أنّ العقل رسول الباطن(۴)- إلّا أنّ ذلك مختصّ بالإطاعه اليقينيّه، و أمّا الإطاعه الاحتماليّه فلا، لأنّ العقل فى موارد الشبهات يدرك عدم صحّه العقاب، فإذا أمر المولى بالاحتياط فى الشبهات التى يدرك العقل قبح العقاب على الاقتحام فيها، فلا- محاله يكون مولويّا ناشئا من مصلحه إدراك الواقعيّات مثلا- و إذا ثبت من الخارج عدم لزوم الاحتياط، فيكون الأمر استحبابيّا مولويّا.

---

۱- الفقيه ۴: ۵۳- ۱۹۳، الوسائل ۲۷: ۱۶۱، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى الحديث ۲۷.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۰۴.

۳- نهج البلاغه- بشرح محمد عبده-: ۱۵۴، و عنه فى البحار ۴: ۳۱۰- ۳۸.

۴- الكافى ۱: ۱۶- ۱۲، و عنه فى البحار ۱: ۱۳۷.

### الأمر الرابع:

أنّه بعد ما ثبت أنّ أوامر الاحتياط أوامر مولويّه هل يتحقّق الاحتياط بالإتيان بداعى الأمر الاحتياطى و لو كان الآتى غافلا عن الأمر الواقعى، نظير الإتيان بصلاه الليل بداعى أمرها النذرى؟ أو لا يتحقّق الاحتياط و لا يصحّ العمل إلّا بالإتيان برجاء إدراك الواقع و احتمال الأمر الواقعى؟

و يتفرّع على ذلک جواز إفتاء المجتهد باستحباب محتمل المطلوبيّه بدون التنبيه على هذه الجهه، و عدمه بدون ذلک، بل عليه أن يتنبّه على أنّ إعاده الصلاه مثلا فى موضع كذا مستحبّه احتياطا و برجاء كونها مطلوبه.

الحقّ هو الأوّل، و وجه ما تقدّم فى بحث التعبّدى و التوصّلى مفصّلا، و إجماله أنّ الأوامر كلّها توصّليّه، و ليس لنا أمر تعبّدى أصلا. نعم، المأمور به إمّا تعبّدى إن كان لقصد القربه مدخليّه فيه، أو توصّلى إن لم يكن كذلک، فعلى ذلک، المأمور به بالأمر الاحتمالى الواقعى مركّب من أجزاء و شرائط من القراءه و الركوع و السجود و الطهاره و التوجّه إلى القبله و غير ذلک، و من ذلک جهه الإضافه إلى اللّه تبارک و تعالى، التى هى قصد القربه المعتبره فى العباده، فإذا أتى به تامّ الأجزاء و الشرائط فقد أتى بالعباده المأمور بها، و من المعلوم أنّ الإضافه إليه تعالى كما تتحقّق بالإتيان برجاء المطلوبيّه كذلک تتحقّق بالإتيان بداعى أمره الاستحبابى.

### الأمر الخامس: فى أخبار «من بلغ»

#### اشاره

(۱) و لا ينبغى الإشكال فى سند هذه الأخبار من حيث تضافرها و اعتبار بعضها،

#### فالكلام فيها يقع فى جهتين:

#### الأولى: أنّه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد

إلى ما يدركه العقل من حسن الإتيان بما احتمل بلوغه من النبى صلّى اللّه عليه و آله بأن كان مفادها ترتّب الثواب

---

۱- انظر: الوسائل ۱: ۸۰، أحاديث الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات.

الانقیادی علی الإتیان بما بلغ وجدانا أو تعبّدا و لو کان قطعه أو الخبر مخالفا للواقع- و لم تکن ناظره إلی کیفیه البلوغ أصلا، أو لسانها لسان جعل الحجّیه، و أنّ الخبر المتکفّل لبیان حکم غیر إلزامی حجّه و لو کان ضعیفا غایته. و بعباره أخری: کانت هذه الأخبار مخصّصه لأدلّه ما اعتبر فی حجّیه الخبر من الشرائط فی الخبر المتکفّل للحکم الإلزامیّ، و أمّا ما هو مسوق لبیان الحکم غیر الإلزامیّ فلا ینظر إلی عداله الراوی و لا وثاقته و لا غیر ذلک من الشرائط، بل یکون حجّه أیّا ما کان، أو لسانها لسان جعل الاستحباب لما بلغ فیه ثواب بعنوان ثانوی کسائر ما یکون مستحبّا بطروّ عنوان علیه- کإجابه المؤمن- مع إباحته فی نفسه؟

الحقّ هو الأخیر، فإنّ بیان ترتّب الثواب علی ما بلغ فیه ثواب وجدانا أو تعبّدا و لو خالف الواقع من قبیل توضیح الواضحات و بعید عن لسان هذه الأخبار غایه البعد، و لا نحتمل ورودها علی کثرتها لبیان مثل هذا الأمر البدیهی، کما أنّ لسانها بعید عن لسان جعل الحجّیه أیضا، فإنّ لسان جعل الحجّیه لسان إلغاء احتمال الخلاف، نظیر قوله علیه السلام: «لا ینبغی لأحد التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا»(۱) و من المعلوم أنّها لیست بهذه المثابه، بل هی مقرّره للاحتمال، و موردها مورد احتمال مصادفه الخبر لقول النبی صلّی اللّه علیه و آله، فوزانها ینافی وزان جعل الحجّیه. هذا أوّلا.

و ثانیا: لسانها لسان «من سرّح لحیته فله کذا» و «من زار الحسین علیه السلام فله کذا» و غیر ذلک ممّا وعد فیه ثواب علی عمل مخصوص، و مثل ذلک لا دلاله له علی جعل الحجّیه أصلا، فتعیّن کونها لبیان استحباب ما بلغ فیه ثواب، و أنّها نظیر «من قتل متعمّدا فجزاؤه جهنّم» ممّا بیّن الحکم التحریمی

---

۱- اختیار معرفه الرّجال: ۵۳۶ ذیل الرقم ۱۰۲۰، الوسائل ۲۷: ۱۴۹- ۱۵۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

بلسان التوعید علی الفعل، فکما أنّ التوعید علی فعل یدلّ بالالتزام علی حرمته کذلک الوعد علی فعل یدلّ بالالتزام علی استحبابه، و کثیر من المستحبّات فی الفقه استفید استحبابها من ورود الثواب علیها فی الأخبار، کما یظهر للمتتبع.

فالحقّ مع المشهور القائلین باستحباب کلّ ما دلّ خبر- ضعیفا أو قویّا- علی استحبابه و إن کان تعبیرهم ب «التسامح فی أدلّه السنن» لیس بجیّد، فإنّه موهم للقول بحجّیّه الخبر الضعیف الدالّ علی استحباب شی ء.

### الجهه الثانیه: أنّه بعد ما ثبت دلالتها علی الاستحباب هل تدلّ علی استحباب ذات العمل

### اشاره

أو استحبابه إذا أتی برجاء إدراک الواقع بحیث لو أتی لا بداعی احتمال الأمر الواقعی بل بداعی أمره الاستحبابی أو داع آخر من الدواعی القربیّه لم یکن مستحبّا؟ و من ذهب إلی أنّ أوامر الاحتیاط أوامر استحبابیّه و أنّه یکفی فی تحقّق الاحتیاط الإتیان بداعی من الدواعی القربیّه و لو کان بداعی الأمر الاستحبابی بالاحتیاط غافلا عن واقعه، یکون فی فسحه من هذا النزاع، فإنّ ما قام علی استحبابه خبر ضعیف تشمله أخبار الاحتیاط أیضا، فیجوز إتیانه بأیّ داع قربیّ بمقتضی أخبار الاحتیاط، فیختصّ النزاع بمن أنکر ذلک و ذهب إلی لزوم الإتیان برجاء إدراک الواقع فی تحقّق الاحتیاط.

و کیف کان، الظاهر أنّ هذه الأخبار ظاهره فی استحباب ذات العمل البالغ علیه الثواب، و ذلک من جهه أنّ ترتّب الثواب علی عمل کاشف عن تعلّق الأمر به، نظیر «من سرّح لحیته فله کذا» و «من أفطر صائما فله کذا» و الثواب فی صحیحه هشام بن سالم(۱) رتّب علی نفس العمل البالغ علیه الثواب بلا تقیید برجاء إدراک الواقع و لا داع قربیّ آخر، غایه الأمر أنّا نعلم من الخارج أنّ الثواب

---

۱- الکافی ۲: ۸۷- ۱، الوسائل ۱: ۸۱- ۸۲، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۶.

لاـ يعطى إلّا على ما أتى بقصد القربه، فبذلك نحكم بأنّ مجرّد العمل البالغ عليه الثواب لا يعطى عليه الثواب ما لم يقصد به القربه.

لا يقال: إنّ العمل فى الروايه فرّع بفاء التفريع- الدالّه على أنّ ما بعدها مسبّب عمّا قبلها- على البلوغ، و هو يوجب كون الثواب مترتّبا على المأتىّ برجاء إدراك الواقع، ضروره أنّ الداعى إلى العمل على هذا لا بدّ و أن يكون البلوغ، و المفروض أنّ ما بلغ إليه أمر احتمالى، فلا بدّ من الإتيان برجاء إدراك الواقع و باحتمال الأمر حتى يتحقّق العمل بما بلغ و يترتّب عليه الثواب.

فإنّه يقال: لا ريب فى أنّ المحرّك و الداعى إلى العمل هو البلوغ، و لولاه لم يكن يأتى المكلّف به، كما أنّ محرّكه إلى صلاه الليل- التى استحبابها قطعىّ- أيضا هو بلوغ الثواب إليه غالبا إلّا أنّ بلوغ الثواب محرّك للعبد نحو العمل البالغ عليه الثواب، لا أنّه محرّك نحوه رجاء لإدراك الأمر.

و الحاصل: أنّ الروايه مطلقه لم يقيّد العمل فيها بكونه لا بدّ و أن يكون برجاء إدراك الواقع، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها. و هذا هو الجواب الصحيح عن هذا الإشكال.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه فى الجواب- من أنّ داعويّه البلوغ لا توجب تعنون العمل بعنوان يؤتى به بذاك العنوان بحيث لو أتى بالعمل غافلاـ عن وجهه و عنوانه لم يؤت بالمستحبّ، كما أنّ العطش محرّك و داع إلى شرب الماء، و لاـ يوجب تعنون الشرب بعنوان حيث لو شرب الماء غفله عن كونه عطشان لم يرفع العطش(۱)- فلاـ يرتفع به الإشكال، إذ و إن لم يكن العمل معنونا بعنوان إلّا أنّ المستشكل يقول: لا يتحقّق العمل بما بلغ إليه لو لم يؤت بقصد الأمر

---

۱- كفايه الأصول: ۴۰۲.

الاحتمالی البالغ إلیه، فلا بدّ من أن یؤتی بداعی احتمال الأمر و برجاء إدراک الواقع، و مع ذلک لا مجال لاستکشاف الاستحباب الشرعی من الأخبار، لاستقلال العقل باستحقاق حسن الاحتیاط الثواب علیه.

و ربّما یتوهّم من قوله علیه السلام- مضمونا: «من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله ثواب علی عمل ففعله التماس ذلک الثواب أو طلبا لقول النبی صلّی اللّه علیه و آله فله کذا»(۱) أنّ العمل لا بدّ و أن یؤتی برجاء إعطاء الثواب أو برجاء إصابه قول المبلّغ، للواقع و احتمال الأمر الواقعی، لأنّ المطلق و إن کان لا یحمل علی المقیّد فی باب المستحبّات إلّا أنّه فی المقام لا بدّ من الحمل، ضروره أنّ عدم الحمل فی مورد عدم إحراز وحده التکلیف، و من المعلوم أنّ أخبار «من بلغ» کلّها ناظره إلی شی ء واحد، و هو استحباب العمل البالغ علیه الثواب.

و قد أجاب عنه صاحب الکفایه(۲): بأنّ تقیید بعض هذه الأخبار لا یوجب تقیید الصحیحه التی فرّع الثواب علی مطلق العمل البالغ علیه الثواب، لعدم المنافاه بینهما، غایه الأمر أنّه لا یمکن التمسّک بالمقیّده منها لاستحباب نفس العمل، بل تدلّ علی استحباب ما أتی بعنوان الاحتیاط و برجاء إصابه الواقع، و لکنّ الصحیحه دالّه علی استحباب نفس العمل.

و ما أفاده- من عدم المنافاه بین إعطاء الثواب علی نفس العمل البالغ علیه الثواب و بین إعطاء الثواب علیه إذا أتی برجاء إدراک الواقع- و إن کان تامّا إلّا أنّه لو کانت الروایات المقیّده دالّه علی ترتّب الثواب علی العمل بعنوان الاحتیاط، لکانت إرشادا محضا إلی ما استقلّ العقل به من حسن الاحتیاط و استحقاق

---

۱- الکافی ۲: ۸۷- ۲، المحاسن: ۲۵- ۱، الوسائل ۱: ۸۱ و ۸۲، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۷ و ۴.

۲- کفایه الأصول: ۴۰۲.

الثواب عليه، فلا مجال لاستكشاف الحكم الشرعى حينئذ.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إنّ إعطاء الثواب ليس بجزاف، بل الثواب يعطى على الإطاعه اليقينيّه أو المحتمله، و الإطاعه لا تتحقّق إلّا بإتيان ما يكون قابلا للتقرّب بإحدى الدواعى القربيّه، و الداعى القربى فى غالب الناس- إلّا من شذّ- ليس إلّا الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب، و حيث لا عقاب على ترك المستحبّات فغالبا يؤتى بها شوقا إلى الثواب.

فما فى بعض هذه الروايات- من العمل التماسا للثواب و طلبا لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله، أى: مقوله صلّى اللّه عليه و آله، و هو الثواب- وارد مورد الغالب، و لا ينافى استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب المأتىّ به بقصد القربه، بل يؤكّده.

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأوّل: ما أورد على هذه الأخبار من أنّها منافيه لأدلّه اعتبار الشروط فى حجّيّه الخبر الواحد، فلا يمكن الأخذ بها.

و فيه: أوّلا: أنّها تختصّ بالخبر المتكفّل للحكم غير الإلزامىّ، و أدلّه اعتبار الشروط عامّه، فتخصّص بها.

و ثانيا: أنّها على فرض المعارضه مقدّمه عليها، لاشتهارها بين الأصحاب، و قوّه سندها، و كونها معمولا بها بينهم.

و ثالثا: أنّا بيّنّا سابقا أنّ لسان هذه الأخبار بعيد عن لسان الحجّيّه، و ليس مفادها إلّا جعل الاستحباب لنفس العمل.

الثانى: أنّ مسأله حجّيّه الخبر الضعيف مسأله أصوليّه، و هذه الأخبار أخبار آحاد، و لا يجوز التمسّك بها لها.

و فيه: أوّلا: ما ذكرنا من أنّ مفادها ليس حجّيّه الخبر الضعيف، بل استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فتكون المسأله من القواعد الفقهيّه،

كقاعده «نفى الضرر و الحرج» و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» لا مسأله أصوليّه.

و ثانيا: لا مانع من التمسّك بأخبار الآحاد فى المسأله الأصوليّه، كيف لا!؟ و المدرك الصحيح فى الاستصحاب هو الأخبار، و هو من عمده المسائل الأصوليّه.

نعم، لا يجوز التمسّك بأخبار الآحاد فى أصول العقائد لا أصول الفقه.

الثالث: ربما يتوهّم استكشاف الحكم المولوى الاستحبابى لنفس العمل من ترتّب المقدار البالغ من الثواب، نظرا إلى أنّ العمل بعنوان الاحتياط و برجاء إدراك الواقع لا يثاب إلّا بالثواب الانقيادى، فإذا فرّع الثواب البالغ على عمل إلى المكلّف، على العمل البالغ عليه الثواب، يستكشف منه استحباب نفس العمل لا استحبابه بعنوان الاحتياط.

و فيه: أنّه لا مانع من التفضّل بإعطاء ما بلغ إلى العامل من الثواب على انقياده بذلك، بل هو مقتضى كمال العظمه و رفيع المنزله.

و الحاصل: أنّه من الممكن بل ممّا يساعده العرف و العاده أن يكون الثواب الموعود على الانقياد، لا على نفس العمل، فمن أين يستكشف به استحباب نفس العمل؟

الرابع: أنّ هذه الأخبار شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدالّ على استحباب شى ء بالالتزام كما إذا ورد خبر ضعيف على أنّ من أفطر صائما فله كذا من الأجر، أو بالمطابقه بأنّ ورد محبوبيّه شى ء فى خبر ضعيف، فإنّه و إن لم يدلّ على بلوغ الثواب بالمطابقه إلّا أنّه يدلّ عليه بالالتزام، فإنّ كلّ ما كان مستحبّا يثاب عليه.

و هكذا شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدالّ على وجوب شى ء،

فإنّه دالّ بالالتزام على أمرين: ترتّب الثواب على الفعل، و بهذا الاعتبار يكون مشمولا لأخبار «من بلغه ثواب على عمل» و العقاب على الترک، و لا يحكم بالوجوب بهذا الاعتبار من جهه ضعفه.

و هكذا تشـمل موارد فتوى فقيه باسـتحباب شى ء أو وجوبه، إذ يصدق بلوغ الثواب على عمل، فيجوز الحكم باستحباب ما أفتى فقيه باستحبابه أو وجوبه بهذه الأخبار.

و هل تشـمل موارد الإخبار بالكراهه أو لا؟ الظاهر هو الثانى، إذ فى جميع الأخبار رتّب الثواب على الفعل، و ليس فى شى ء منها ترتّب منقصه على عمـل، أو ثواب على ترک عمـل، و لم يحصـل لنـا القطع بالمنـاط و إن كان مظنونا، و الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا، فلا يمكن التمسّک بأخبار «من بلغ» لإثبات كراهه ما ورد النهى عنه تنزيها أو تحريما فى خبر ضعيف أو فتوى فقيه بكراهته أو حرمته.

ثمّ إنّ الظاهر أنّها لا تشـمل الشـبهات الموضوعيّه، فإذا ورد خبر ضعيف على مسجديّه قطعه من الأرض، لا يمكن الحكم بجريان أحكام المسـجديّه عليها من استحباب الصلاه فيها و غير ذلک، فإنّ هذه الأخبار منصرفه إلى بلوغ الثواب عن النبى بما هو نبى لا بمـا هو بشـر، و الإخبار عن المسـجديّه ليس من شـئون النبى بعنوان النبوّه، بل شأنه صـلّى اللّه عليه و آله بما هو نبى ليس إلّا بيان الأحكام الكلّيّه الثابته على موضوعاتها.

و هكذا لا تشـمل موارد ورود الخبر المعتبر الدالّ على حرمه شـى ء أو كراهته على خلاف الخبر الضـعيف الدالّ على اسـتحبابه، فإنّ هـذا الخبر الضـعيف بمقتضـى الروايه المعتبره معلوم الكـذب تعبّـدا، و الأخبار منصـرفه عمّا علم بكذبه من بلوغ الثواب و لو تعبّدا.

و من هنا ظهر أنّها لا- تشمل الأخبار الضعاف، المتكفّله لبيان مصائب الأئمّه- سلام اللّه عليهم أجمعين- أو فضائلهم عليهم السلام، لما عرفت من أنّها مختصّه بالشبهات الحكميّه، و لا- تشمل الشبهات الموضوعيّه، فلا يجوز ذكر المصائب الوارده فی أخبار ضعاف بدون نصب القرينه من قوله: «روی كذا» أو «رأيت فی كتاب كذا» و لا يثبت بأخبار «من بلغ» كونه مصيبه.

هذا، مضافا إلی أنّه قول بغير علم، و هو حرام بمقتضی أدلّه حرمه الكذب، فبمقتضاها نعلم تعبّدا أنّ ذكر مثل هذه المصيبه لا يترتّب عليه ثواب، و قد عرفت عدم شمولها لبلوغ الثواب المعلوم الكذب و لو تعبّدا.

ثمّ إنّا ذكرنا أنّها لا تشمل موارد الإخبار بكراهه شی ء أو حرمته، فهل تشمل موارد ورود الخبر الضعيف علی استحباب شی ء أو وجوبه، المعارض بخبر آخر كذلك دالّ علی حرمته أو كراهته، أو أنّها مختصّه بمورد المتمحّض(۱) فی بلوغ الثواب؟ ادّعی شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- الانصراف(۲)، و لا نعلم وجها صحيحا له، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها.

هذا علی المختار من عدم ثبوت الكراهه بها، و أمّا لو قلنا بشمولها للإخبار بالكراهه أو الحرمه أيضا، فلو قلنا بثبوت الكراهه بها، فلا ريب فی عدم شمولها للفرض، للمعارضه بين الخبرين.

و أمّا لو قلنا بثبوت استحباب الترک فقط لا- الكراهه، فقد ادّعی شيخنا الأنصاری أنّه لا- مانع من الشمول لذلک، و حكم باستحباب الصوم يوم عاشوراء، و استحباب تركه أيضا، و أنّه آكد من استحباب الفعل، نظرا إلی أنّه من قبيل التزاحم فی المستحبّات، و هو ليس بعزيز بل فی كلّ آن و زمان تكون

---

۱- أی الخبر المتمحّض.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۱۳.

المستحبّات الوارده فیه متزاحمه، کما لا یخفی(۱).

و أشکل علیه شیخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه، و قد مرّ فی محلّه تمامیّه کلام الشیخ- قدّس سرّه- فی باب الصوم و عدم ورود إشکاله- قدّس سرّه- علیه، إلّا أنّ ما أفاده لا یتمّ علی إطلاقه، فإنّ فی باب الصوم- حیث إنّه عبادی و یعتبر فیه قصد القربه- أمورا ثلاثه: ذات الصوم مجرّدا عن قصد القربه، و الصوم معه، و ترکه، فلا مانع من شمول أخبار «من بلغ» للصوم بقصد القربه و ترکه و جعل الاستحباب لکلیهما، إذ هما لیسا بمتناقضین، بل هما ضدّان لهما ثالث، و هو الصوم بلا قصد القربه.

و أمّا ما کان توصّلیّا لا- یعتبر فیه قصد القربه- کأکل الرمّان- فلا یمکن استحباب الفعل و الترک کلیهما فیه، ضروره أنّهما نقیضان لا یجتمعان، فکیف تشمل أخبار «من بلغ» الخبر الضعیف المتکفّل لبیان استحبابه أو ترتّب الثواب علیه، و الخبر الدالّ علی کراهته معا!؟ هذا کلّه فی بیان سعه دائره شمول أخبار «من بلغ» و ضیقها.

### بقی الکلام فی الثمره

بین القول بأنّ المستفاد من هذه الأخبار استحباب نفس العمل البالغ علیه الثواب و بین القول بأنّ لسانها لسان الإرشاد إلی ما استقلّ به العقل لا جعل الاستحباب لنفس العمل.

و قد ذکر الشیخ(۳)- قدّس سرّه- لذلک ثمرتین.

الأولی: أنّه إذا ورد خبر ضعیف دالّ علی استحباب غسل المسترسل من اللحیه فی الوضوء، فعلی الأوّل یثبت استحبابه، فیجوز الأخذ من بللها

---

۱- مطارح الأنظار: ۱۳۷- ۱۳۸، فرائد الأصول: ۲۳۰.

۲- أجود التقریرات ۲: ۲۱۳.

۳- فرائد الأصول: ۲۳۰- ۲۳۱.

على فرض جفاف بلّه اليمنى، و المسح بها، و لا يجوز على الثانى.

و قد نوقش فى ذلک بوجهين:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- فى تعليقته على الرسائل من أنّ ثبوت الاستحباب لا يوجب جواز المسح، إذ يمكن أن يكون غسل المسترسل من اللحيه فعلا مستحبّا ظرفه الوضوء(۱).

و فيه: أنّه على تقدير ثبوت استحبابه فى الوضوء يكون جزءا مستحبّيا للوضوء، كالاستعاذه قبل القراءه فى الصلاه، لا- أنّه أمر مستحبّ غير مربوط بالوضوء أصلا.

الثانيه: ما احتمل من تأمّل الشيخ- قدّس سرّه- فى ذيل هذه الثمره من أنّ المسح لا بدّ و أن يكون ببلّه الأعضاء الأصليّه الواجب غسلها على ما يستفاد من روايات باب الوضوء، فعلى كلا القولين لا يجوز المسح ببلّه المسترسل من اللحيه.

الثانيه: إذا ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغايه من الغايات، كقراءه القرآن أو المشى إلى الحاجه، فعلى الأوّل يجوز الدخول فى الصلاه مع هذا الوضوء، و على الثانى لا يجوز.

و نوقش فى هذه الثمره أيضا: بأنّ استحباب الوضوء لا يلازم رافعيّته للحدث، ضروره أنّ وضوء الحائض و من يريد إعاده الجماع و الجنب المريد للنوم أو الأكل و الشرب مستحبّ، و لا يرفع الحدث.

و فيه: أنّ الكلام فى الحدث الأصغر، و المحدث بالحدث الأكبر لا يرفع حدثه إلّا بالغسل، فعدم رافعيّه الوضوء من جهه عدم قابليّه الحدث للرفع به،

---

۱- حاشيه فرائد الأصول: ۱۳۶.

أمّا ما یکون قابلا- کالحدث الأصغر- فأیّ مانع لرفعه بمثل هذا الوضوء؟

مضافا إلی إمکان الرافعیّه بمرتبه فی الأکبر أیضا بحیث ترتفع عن الحائض- مثلا- بواسطه الوضوء مرتبه من الظلمه، و تحصل لها نورانیه ضعیفه بها تصیر قابله لشمول الفیض الإلهی لها عند الذّکر.

و هذه الثمره ساقطه علی القول المختار من استحباب الوضوء نفسا، فإنّ الوضوء- سواء أتی بعنوان الاحتیاط أو بقصد أمره الاستحبابی- رافع للحدث، و محبوب نفسا.

فعمده الثمره فی المقام جواز إفتاء الفقیه بالاستحباب علی الإطلاق بلا تنبیه علی کونه مستحبّا بعنوان الاحتیاط و رجاء إدراک الواقع علی القول الأوّل، و عدم جوازه و لزوم التنبیه علی القول الثانی بحیث لو لم ینبّه یکون مشرّعا فی الدین مرتکبا للحرام.

و هناک ثمرات أخر تظهر للمتتبع فی الفقه.

**الأمر السادس: ذهب بعض المحقّقین إلی عدم جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیّه التحریمیّه علی عکس الأخباری،**

نظرا إلی أنّ التکلیف معلوم مبیّن، و إنّما الشکّ فی مقام الامتثال، فلا بدّ من الخروج عن عهدته فی مقام الامتثال، و إذا ارتکب الفرد المشتبه من الخمر، لا یعلم بالخروج عن عهده «لا تشرب الخمر» و لیس الشکّ فی التکلیف حتی یکون موردا للبراءه.

و أجاب عنه صاحب الکفایه: بأنّ مفاد النهی لو کان مطلوبیّه ترک کلّ فرد بنحو الانحلال بحیث یکون کلّ واحد من التروک محکوما بحکم و مطلوبیّه دون ما یحکم به الآخر، فلا مانع من جریان البراءه فی الفرد المشکوک، إذ الشکّ حینئذ شکّ فی أصل التکلیف و لم یعلم بالنسبه إلیه.

و أمّا لو کان مطلوبیّه مجموع التروک، فلا تجری فیه البراءه، بل مقتضی

القاعده هو الاشتغال و إحراز ترک المجموع امتثالا للنهی ما لم یحرز الترک بالأصل، کما إذا کانت حالته السابقه الترک(۱).

و للشیخ- قدّس سرّه- کلام أیضا، و حاصله بتوضیح منّا: أنّ التکالیف حیث إنّها مجعوله علی نحو القضایا الحقیقیّه المنحلّ کلّ واحده منها بحسب الواقع إلی قضایا متعدّده حسب تعدّد موضوعاتها و إن کانت بحسب اللفظ قضیّه واحده، کما فی قضیّه «النار حارّه» التی مقتضاها ثبوت فرد خاصّ من الحراره لفرد خاصّ من النار مغایر لما ثبت لفرد آخر منها، فلا محاله یرجع الشکّ فی الموضوع إلی الشکّ فی أصل التکلیف، فإنّ الإنشاء و إن کان واحدا معلوما مبیّنا إلّا أنّه منحلّ إلی إنشاءات نشکّ کون الفرد المشکوک منها.

و بالجمله، لا نعلم بانحلال تکلیف «لا تشرب الخمر» إلی هذا الفرد المشکوک أیضا، فلا مانع من جریان البراءه(۲).

و التحقیق فی الجواب أنّ مفاد النهی تاره یکون هو الزجر بأن کان ناشئا عن مفسده فی الفعل، کما هو الحقّ المحقّق فی محلّه، و أخری یکون طلب الترک بأن کان ناشئا عن مصلحه فی الترک، فإن کان الأوّل فهو علی أقسام:

الأوّل: أن یکون متعلّقا بکلّ فرد فرد بنحو العامّ الاستغراقی، و لا ریب فی جریان البراءه فی هذا القسم بالنسبه إلی الفرد المشتبه، فإنّ تعلّق النهی به و الزجر عنه مشکوک.

الثانی: أن یکون متعلّقا بمجموع الأفراد بنحو العامّ المجموعی.

و مثاله: التصویر، فإنّ المحرم منه هو تصویر ذوات الأرواح بجمیع أعضائها، و أمیا تصویر ید أو رجل أو صدر بدون ضمّ سائر الأعضاء إلیه فلیس

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۲- ۴۰۳.

۲- فرائد الأصول: ۲۲۱.

بحرام.

و فی هذا القسم یجوز ارتکاب معلوم الفردیّه فضلا عن مشکوکها ما لم یرتکب مجموع الأفراد.

الثالث: ما إذا تعلّق بصرف الوجود، المنطبق لأوّل الوجودات بأن یکون أوّل وجود الطلاق ذا مفسده، و لازم ذلک تعلّق النهی به فقط، فإذا شکّ فی فردیّه فرد للطبیعه المنهیّه کذلک فقد شکّ فی أصل التکلیف، للشکّ فی تحقّق شرطه، و هو فردیّته للطبیعه، لما مرّ مرارا من أنّ الموضوع فی القضایا الحقیقیّه راجع إلی الشرط، و الشکّ فی الشرط مساوق للشکّ فی المشروط، فیرجع إلی البراءه عقلا و نقلا، ففی جمیع صور الشکّ یکون المرجع هو البراءه عقلا و نقلا.

و بعباره أخری: فی القسم الأوّل تکون المصلحه قائمه: بکلّ فرد فرد، و لازمه الزجر بنحو الانحلال، و مقتضاه، الرجوع إلی البراءه فی الفرد المشکوک، و فی الثانی و إن کان الزجر واحدا من جهه أنّ للمجموع مصلحه واحده و إطاعه و عصیانا واحدا إلّا أنّ ما هو مزجور عنه هو مجموع الأفراد لا الأقلّ، فیجوز إبقاء فرد واحد و ارتکاب الباقی قطعا، قطع بفردیّته أو شکّ.

و هل یجوز إبقاء الفرد المشکوک و ارتکاب الباقی أو لا؟ الظاهر الجواز، لأنّ الزجر عن الفرد المتیقّن و المشکوک مقطوع به، و تعلّقه بالأفراد المتیقّنه فقط غیر معلوم، فیرجع فیه إلی البراءه عقلا و نقلا و هذا علی عکس الواجب الارتباطی، فإنّ البراءه تجری فیه بالقیاس إلی الأکثر، و فی الثالث المصلحه قائمه بأوّل وجود من الطبیعه، و مقتضاه الزجر عنه فقط، فالشکّ فی الفردیّه مساوق للشکّ فی الزجر عنه، فیرجع إلی البراءه.

و إن کان الثانی، فهو علی ثلاثه أقسام أیضا:

الأوّل: أن يكون المطلوب كلّ واحد من التروک بنحو العامّ الاستغراقی بحيث يكون لكلّ واحد إطاعه و عصيان، و لا ريب فی جريان البراءه أيضا.

الثانی: أن يكون المطلوب مجموع التروک بنحو العامّ المجموعی بأن كان هناك مصلحه واحده مترتّبه على ترک الجميع و له إطاعه واحده و عصيان واحد، و هو من صغريات الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين. و الكلام فيه هو الكلام، و سيأتی- إن شاء اللّه- جريان البراءه فيه، فإنّ الطلب المتعلّق بترک مجموع الأفراد- و بعباره أخرى: طلب الجمع فی الترک- و إن كان طلبا واحدا شخصيّا، لأنّ المفروض قيام مصلحه واحده على جميع التروک، إلّا أنّ هذا النهی الواحد البسيط ينحلّ إلى نواه عديده ضمنيّه، كانحلال الأمر الواحد البسيط المتعلّق بالمركّب الارتباطی إلى أوامر عديده ضمنيّه، و كما تجری البراءه فی الفرد المشكوک تعلّق الأمر الضمنی بفعله كذلک تجری البراءه فی الفرد المشكوک تعلّق النهی الضمنی بفعله و طلب تركه كذلک، أی ضمنا.

الثالث: أن يكون المطلوب عنوانا بسيطا متحصّلا من مجموع التروک، و الشکّ فی فرديّه الفرد فی هذا الفرض راجع إلى الشکّ فی تحقّق الامتثال، و مقتضاه الرجوع إلى قاعده الاشتغال لا البراءه، إذ بارتكاب الفرد المشتبه لا يحصل العلم بتحقّق هذا العنوان البسيط المعلوم تعلّق التكليف به، فلا يجوز الارتكاب إلّا إذا أحرز ذلک العنوان بالأصل.

مثلا: نفرض أنّ العنوان العدمی- المتحصّل من ترک شرب كلّ فرد من أفراد الخمر، و نعبّر عنه فی مقام التعبير بخلوّ الصفحه عن وجود شرب الخمر- مطلوب للمولى، فنقول: نحن كنّا تاركين لشرب الخمر فی أوّل الزوال و كانت الصفحه خاليه عن وجوده قطعا، فنستصحب ذلک العنوان إلى حين ارتكاب الفرد المشتبه، فنحن حينئذ بحكم الشارع تاركين لشرب الخمر و محصّلين

لذلک العنوان البسیط المکلّف به.

و فی عباره الکفایه فی المقام- و هی: و الفرد المشتبه و إن کان مقتضی أصاله البراءه جواز الاقتحام فیه إلّا أنّ قضیّه لزوم إحراز الترک اللازم وجوب التحرّز عنه لا یکاد یحرز إلّا بترک المشتبه أیضا(۱)- مسامحه واضحه، و ذلک لأنّ المطلوب بالنهی لو کان العنوان المتحصّل من الأفراد، فلا معنی لجریان البراءه فی الفرد المشتبه، و لو کان العنوان المنطبق علی الأفراد- کعنوان الصلاه، المنطبق علی التکبیره و القراءه و الرکوع و السجود و غیر ذلک- فلا مانع من جریان البراءه، و لا مقتضی لقاعده الاشتغال، ضروره أنّه حینئذ من صغریات الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین، التی التزم- قدّس سرّه- بجریان البراءه فیها(۲).

ثمّ إنّ ما ذکرناه من إمکان إحراز العنوان المطلوب بالأصل إنّما یتمّ بالنسبه إلی الأفراد العرضیّه فقط بمعنی أنّ العنوان المتحصّل من الأفراد العرضیّه فقط یمکن إحرازه بالأصل، و أمّا العنوان المتحصّل من الأفراد العرضیّه و الطولیّه لا یمکن إحرازه بالأصل.

مثلا: لو کان المطلوب بالنهی عن شرب الخمر خلوّ صفحه الوجود، المنتزع عن ترک شرب الخمر من أوّل الزوال إلی الغروب، فحیث لا یتحقّق العنوان إلّا بترک شرب جمیع أفراد الخمر، العرضیّه و الطولیّه فلا یحرز العنوان لو ارتکب المشتبه لا وجدانا، و هو واضح، و لا تعبّدا، إذ المفروض أنّ العنوان لا یتحصّل إلّا من ترک شرب جمیع أفراد الخمر فی هذه المدّه، فلا حاله سابقه له حتی نستصحبها، و الحاله السابقه المتیقّنه قبل ارتکاب الفرد المشتبه هی خلوّ الصفحه عن الأفراد العرضیّه فقط، و لا فائده فیها، و ما له فائده- و هو الخلوّ

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۳.

۲- کفایه الأصول: ۴۱۳.

عن الأفراد العرضيّه و الطوليّه معا- ليست له حاله سابقه، و إذا لم يحرز العنوان المطلوب بالاستصحاب، فمقتضى القاعده هو الاشتغال من جهه كون الشكّ فى الامتثال بعد معلوميّه التكليف.

ثمّ إنّه ممّا يتفرّع على هذه المسأله- أى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّه التحريميّه- مسأله جواز الصلاه فى اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل، و عدم جوازه.

و مجمل الكلام فيه أنّه يستفاد من الروايات الباب كلّها أنّ المأخوذ قيدا فى الصلاه هو الأمر العدمى، أى عدم وقوع الصلاه فيما لا يؤكل، لا وقوعها فيما يؤكل، إذ فى جميعها نهى عن الصلاه فيما لا يؤكل، و ليس فى شى ء منها الأمر بالصلاه فيما يؤكل.

نعم، توهّم ذلك من ذيل روايه موثّقه ابن بكير، قال: سأل زراره أبا عبد اللّه عليه السلام عن الصلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شى ء حرام أكله فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شى ء منه فاسده لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله»(۱) الحديث.

و هذا التوهّم أيضا فاسد، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام فى ذيل الروايه: «لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله» و إن كان قيديّه وقوع الصلاه فى المأكول إلّا أنّه- حيث فرّع على ما قبله و هو الحكم بفساد الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل الّذى لا يفهم منه إلّا المانعيّه و قيديّه الأمر العدمى- يرفع اليد عن هذا الظهور بقرينه الصدر، فيكون مفادها مفاد نظائرها من أنّه لا بدّ من عدم

---

۱- الكافى ۳: ۳۹۷- ۱، التهذيب ۲: ۲۰۹- ۸۱۸، الوسائل ۴: ۳۴۵، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱.

وقوع الصلاه فیما لا یؤکل، و أنّ الصلاه الواقعه فیه فاسده لا تقبل حتی یؤتی بفرد آخر غیر مقرون بالمانع.

و بعد الفراغ عن ذلک نقول: إنّ النهی عن إیقاع الصلاه فیما لا یؤکل یتصوّر بصور:

الأولی: أن یکون المطلوب به ترک کلّ فرد من أفراد ما لا یؤکل بنحو العامّ الاستغراقی، نظیر النهی فی «لا تشرب الخمر» فی التکلیف الاستقلالی.

الثانیه: أن یکون المطلوب به مجموع التروک بنحو العامّ المجموعی.

الثالثه: أن یکون المطلوب به ترک الطبیعه بنحو صرف الوجود بحیث لو لبس المصلّی فردا ممّا لا یؤکل، یتحقّق عصیان النهی الضمنی.

الرابعه: أن یکون المطلوب عنوانا وجودیّا بسیطا منتزعا عن مجموع التروک، نظیر عنوان العریان المتحقّق من ترک لبس کلّ فرد من أفراد اللباس.

و لا ریب فی جریان البراءه فی الصور الثلاث الأول، و عدم جریانها فی الأخیره منها بالبیان المتقدّم فی التکلیف الاستقلالی، إذ لا فرق فی ذلک بین التکالیف الضمنیّه و الاستقلالیّه، و ظاهر قوله علیه السلام: «لا تصلّ فیما لا یؤکل» أو «الصلاه فی وبره و شعره و کذا و کذا فاسده» هو مطلوبیّه ترک کلّ فرد من مصادیق ما لا یؤکل بنحو العامّ الاستغراقی، کما فی «لا تشرب الخمر» و «الخمر حرام» و لا فرق بین العبارتین أصلا إلّا أنّ الأولی نهی ضمنی، و الثانیه استقلالی(1)، فکما تجری البراءه فی الفرد المشتبه من الخمر کذا تجری فی الفرد المشکوک من اللباس، فکما أنّ «لا تشرب الخمر» أو «الخمر حرام» قضیّه حقیقیّه منحلّه إلی قضایا متعدّده حسب تعدّد مصادیق الخمر کذلک

---

۱- أی: نهی استقلالی.

«لا تصلّ فيما لا يؤكل» أو «الصلاه فى وبره فاسده» قضيّه حقيقيّه تنحلّ إلى قضايا عديده حسب تعدّد مصاديق غير المأكول، و أمّا مطلوبيّه مجموع التروک أو ترک الطبيعه بنحو صرف الوجود فلا يفهم منه أصلا.

و الشاهد على ذلک ما هو متسالم عليه بين الفقهاء على الظاهر من أنّ من اضطرّ إلى لبس غير المأكول أو النجس لا بدّ من أن يقتصر على مقدار الضروره، و لا تنطبق هذه الفتوى إلّا على الانحلال، ضروره أنّ الاضطرار بلبس فرد ما من الطبيعه موجب لسقوط النهى لو كان بنحو صرف الوجود أو العامّ المجموعى، فلما ذا يجب الاقتصار بمقدار الضروره بعد سقوط النهى عن اللّبس بواسطه الاضطرار إلى متعلّقه؟ و هذا بخلاف ما لو كان بنحو الانحلال، إذ كلّ فرد من الأفراد منهى عنه، فإذا اضطرّ إلى فرد، يسقط النهى المتعلّق به خاصّه، و تبقى الأفراد الأخر غير المضطرّ إليها على حالها، و لا يسقط النهى المتعلّق بها.

و هكذا لا يستفاد من الروايات مطلوبيّه العنوان البسيط المنتزع عن مجموع التروک، كما لا يخفى.

و بالجمله، ظاهر الروايات هو مطلوبيّه ترک لبس كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقى و إن كانت البراءه تجرى فى جميع الصور الثلاث المتقدّمه إلّا أنّ واقع المطلب ذلک.

و هل يجرى الاستصحاب الموضوعى الحاكم على قاعده الاشتغال فى الصوره الرابعه التى قلنا بأنّ مقتضى القاعده فيها هو الاشتغال، أو لا يجرى؟

ربّما يقال بالتفصيل بين أن يكون معروض القيد هو الصلاه بأن تكون الصلاه لا بدّ و أن تقع فيما لا يؤكل، فلا يجرى، إذ الشكّ من أوّل الأمر موجود، و ليس لها حاله سابقه متيقّنه، بل الصلاه من أوّل وجودها يشکّ فى وقوعها فيما لا يؤكل، و عدم وقوعها.

نعم، لو لبس المشكوك فی أثناء الصلاه، لا مانع من جريان الاستصحاب بأن يقال: إنّ الصلاه حال وجودها لم تقع فيما لا يؤكل و الآن كما كانت، و هكذا يجری فی الشعره الملقاه فی الأثناء، و بين أن يكون معروض القيد هو اللباس بأن اعتبر فيه أن لا يكون ممّا لا يؤكل، فلا يجری أيضا، فإنّ الفرد المشكوك ليس من غير المأكول فی زمان حتی نستصحب، بل من أوّل وجوده إمّا كان من المأكول أو كان من غير المأكول، نعم يجری فی الشعره الملقاه المشكوكه، و بين أن يكون معروض القيد هو المصلّی بأن اعتبر فی المصلّی أن لا يكون لابسا لغير المأكول، فيجری الاستصحاب، فيقال: إنّه لم يكن لابسا لغير المأكول قبل لبس المشكوك و الآن كما كان، فتصحّ الصلاه فيه بمقتضی التعبّد الاستصحابی.

و الحقّ أنّ المستفاد من الروايات سيّما قوله عليه السلام فی موثّقه ابن بكير:

«إنّ الصلاه فی وبر كلّ شی ء حرام أكله فالصلاه فی وبره و كذا و كذا فاسده» هو معروضيّه الصلاه للقيد، و اعتباره فی الصلاه، و علی هذا لا بدّ من التفصيل بين مقارنه الصلاه من أوّلها مع لبس المشكوك، فنحكم بعدم جريان الاستصحاب، و بين مقارنتها معه فی الأثناء، فنحكم بصحّتها، لجريان الاستصحاب.

و هذا علی فرض عدم جريان الاستصحاب فی الأعدام الأزليّه، و أمّا علی المختار من الجريان، فيجری الاستصحاب علی جميع التقادير.

و يمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم غير المأكول بنحو العدم النعتیّ لا المحمولی بوجه دقيق، و هو أنّ شعر الحيوان و وبره و جلده و هكذا جميع أعضائه كلّها كان مستحالا من الأغذيه التی أكلها الحيوان من النبات، فمادّه الشعر من أوّل الأمر قبل أن تتصوّر بالصوره الشعريّه كانت علفا و لم تكن متصوّره بصوره شعر غير المأكول، و بعد تصوّرها بالصوره الشعريّه نشكّ فی تلبّسها بصوره شعر غير المأكول، و عدمه، فنستصحب عدمه، و لا يعارض

ذلک باستصحاب عدم تلبّسها بصوره شعر الحیوان المأکول، فإنّه لا یترتّب علیه أثر إلّا بلازمه، و هو تلبّسها بصوره شعر غیر المأکول.

و نظیر ذلک: ما إذا قطعنا بانقلاب ماء العنب إلی مائع آخر مردّد بین الخمر و الخلّ، ألسنا نستصحب عدم انقلابه إلی الخمر و عدم تلبّسه بالصوره الخمریّه، الّذی کان متیقّنا سابقا؟

و بالجمله لا إشکال فی صحّه الصلاه فی اللباس المشکوک کونه ممّا لا یؤکل بعد استفاده أنّ القید أمر عدمی، و جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیّه، و فی الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین، و مع تسلیم هذه الجهات الثلاث لا مجال لإنکار صحّه الصلاه فی اللباس المشکوک.

ثمّ إنّ الشیخ(۱)- قدّس سرّه- نبّه علی أمر فی ذیل بحث البراءه، و هو أنّ بعض الأخباریّین تخیّل إنکار المجتهدین حسن الاحتیاط، و لذا شنّع علیهم بذلک.

و ردّه الشیخ- قدّس سرّه- بأنّهم لا ینکرون حسن الاحتیاط عقلا- ما لم یوجب الإخلال بالنظام- فیما قامت أماره معتبره خاصّه علی جوازه و احتمل حرمته فضلا عن موارد البراءه، التی لم تقم علی جواز الاقتحام فیها أماره معتبره بالخصوص.

و بالجمله، ما ینکر المجتهدون هو وجوب الاحتیاط من جهه عدم استفاده ذلک من أخبار الاحتیاط و استفاده الإرشاد إلی ما یراه العقل من حسن الاحتیاط أو الاستحباب الشرعی، لا أصل حسن الاحتیاط، فإنّه عقلی غیر قابل للإنکار.

ثمّ إنّ الإخلال بالنظام تاره یکون ناشئا من الاحتیاط فی کلّ مورد مورد

---

۱- فرائد الأصول: ۲۱۹.

بحيث يكون كلّ احتياط مخلا بالنظام، و أخرى يكون ناشئا من ضمّ بعض الاحتياطات إلى بعض، و على كلّ تقدير إذا وصل الاحتياط إلى مرتبه الإخلال بالنظام، ليس فيه حسن لا عقلا فإنّ العقل يرى قبح الإخلال بالنظام، و لا نقلا، إذ أدلّه الاحتياط مخصّصه بالمخصّص العقلىّ، ففى الفرض الأوّل لا حسن فى الاحتياط أصلا، و فى الثانى لا حسن فيه إذا وصل إلى مرتبه الإخلال، و أمّا بمقدار لم يصل إلى هذه المرتبه فباق على حسنه.

و لكنّ الأولى تعيين مقدار لا يوجب الإخلال، و الإدامه على الاحتياط فى ذلك المقدار، فإنّ القليل الّذى يدام عليه خير من كثير لا يدام عليه، كما فى الخبر «قليل تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه»(۱).

و هكذا الأولى ترجيح الموارد المهمّه من محتملات التكليف- كالأموال و الأعراض و النفوس- على غيرها، و الموارد التى كان احتمال التكليف فيها أكثر من غيرها بأن يحتاط فى مظنونات التكليف مثلا، و يطرح المشكوكات و الموهومات و الحاصل: الأولى التبعيض فى الاحتياط بترجيح مقدار على غيره احتمالا أو محتملا و الإدامه على ذلك.

---

۱- نهج البلاغه: ۲۱۷- ۲۷۸، و عنه فى البحار ۶۸: ۲۱۸- ۲۲ نحوه.

## فصل: فی دوران الأمر بین محذورین.

### اشاره

و لا یخفی أنّ محلّ الکلام ما إذا علم بجنس التکلیف و تردّد أمره بین الوجوب و الحرمه حدوثا، و أمّا ما لم یکن کذلک- بأنّ تردد أمر شی ء بین الوجوب و الحرمه و الإباحه مثلا، أو علم بجنس التکلیف لکن لا حدوثا بکل بقاء بأن کانت حالته السابقه هو الوجوب أو الحرمه- فخارج عن محلّ الکلام، بل تجری البراءه فی الأوّل بلا شبهه و الاستصحاب فی الثانی بلا معارض، و ینحلّ العلم الإجمالی بالتعبّد الاستصحابی بالوجوب مثلا، فلا أثر بعد ذلک لاحتمال الحرمه.

### و یقع الکلام فی مقامین:

#### الأوّل: ما إذا کان کلّ من التکلیفین المحتملین توصّلیّا،

و الأقوال فی المقام خمسه:

۱- جریان البراءه عقلا و نقلا.

۲- تعیّن الأخذ باحتمال الحرمه.

۳- التخییر بین الأخذ بالوجوب و الأخذ بالحرمه.

۴- التخییر بین الفعل و الترک عقلا، و جریان أصل الإباحه، کما فی الکفایه(۱).

۵- التخییر العقلی بلا جریان أصل شرعی أصلا، کما ذهب إلیه شیخنا

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۴.

الأستاذ(١).

و كلّها خلاف التحقيق إلّا الأوّل منها.

و أمّا الثانى: فلا وجه له إلّا توهّم أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، و هو فاسد، فإنّ هذا كلام شعرى لا يساعده دليل لا عقلا- و لا- نقلا- فى دوران الأمر بين المقطوع منهما فضلا عن محتملهما، إذ كثيرا ما تقدّم المصلحه المقطوعه على المفسده المقطوعه، كما فى إنقاذ الغريق المتوقّف على التوسّط فى الأرض المغصوبه.

هذا، مضافا إلى الالتزام بالإباحه، و عدم الاعتناء بالمفسده المحتمله فيما إذا كان طرفها الإباحه التى لا مصلحه فيها أصلا، فكيف يعتنى بها فيما إذا كان طرفها الوجوب!؟

و أمّا الثالث- و هو التخيير الشرعى- فإن كان المراد منه هو التخيير فى المسأله الأصوليّه من قبيل التخيير بين الخبرين، فليس مدلولا لدليل، و لا وجه له إلّا توهّم لزوم الموافقه الالتزاميّه، و هو على تقدير تسليمه- لا يوجب الأخذ بأحدهما و الفتوى على طبقه، بل تتحقّق الموافقه الالتزاميّه بالالتزام إجمالا- بالحكم الواقعى أيّا ما كان، و لا يلزم الالتزام تفصيلا بل محرّم قطعا، فإنّه تشريع محرّم، و يشمله قوله تعالى: آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ(٢).

و إن كان المراد منه التخيير فى مقام العمل بأن يجب الفعل أو الترك، فهو غير معقول و غير صادر من الحكيم، فإنّه لغو محض لا فائده فيه أصلا، لعدم خلوّ المكلّف من أحدهما، و لا يمكنه امتثالهما، لامتناع اجتماع النقيضين، و لا عصيانهما، لامتناع ارتفاع النقيضين، و إنّما الوجوب التخييرى يعقل بين

---

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣٠- ٢٣٢.

٢- يونس: ٥٩.

أمرين أو أمور يمكن للمكلّف أن يخلو عن جميعها، و يشتغل بفعل آخر، كالعتق و الإطعام و الصيام، و أمّا فى النقيضين أو الضدّين لا ثالث لهما- كالأمر بالفعل أو الترك و بالتكلّم أو السكوت- فهو غير معقول.

و أمّا الرابع- و هو ما أفاده فى الكفايه من التخيير العقلى و جريان أصاله الحلّ- فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنّ روايات الحلّ قد تقدّم أنّها مختصّه بموارد الشبهات الموضوعيّه، لقرائن موجوده فيها، كلفظ «فيه» فى قوله عليه السلام: «كلّ شى ء فيه حلال و حرام»(۱) و لفظ «بعينه» و غير ذلك، و لا تشمل موارد الشبهات الحكميّه، فالدليل أخصّ من المدّعى و إن لم نقف على مثال فى الفقه للشبهه الحكميّه و مورد يكون أمره دائرا بين محذورين من جهه الشبهه الحكميّه.

الثانى: أنّه على فرض شمول الروايات للشبهات الحكميّه أيضا لا- تشمل المقام، فإنّ لسانها لسان جعل الحكم الظاهرى، و الترخيص بين الفعل و الترك فى ظرف الجهل، و لا يمكن جعل الترخيص فى مورد يقطع بوجود الإلزام الشرعى فيه، و لا يصحّ أن يقول المولى: «أيّها القاطع بالإلزام و العالم بأنّك غير مرخّص فى الفعل أو الترك أنت مرخّص فى الفعل أو الترك» فإنّه من التناقض فى الكلام.

و بعباره أخرى: لا بدّ فى الحكم الظاهر أن يحتل مصادفته للواقع، و هو مقطوع العدم فى المقام، للعلم بعدم إباحته واقعا قطعا.

و أمّا الخامس- و هو ما أفاده شيخنا الأستاذ من اللاحرجيّه العقليّه من باب لا بدّيّه الفعل أو الترك و تساقط الأصول كلّها- فعمده المدرك فيه وجهان:

---

۱- الكافى ۵: ۳۱۳- ۳۹، الفقيه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸ و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

الأوّل: أنّ كلّ أصل شرعى لا بدّ له من أثر شرعى يترتّب عليه و إلّا يلغو التعبّد به، و لا أثر فى المقام أصلا، إذ المكلّف غير خال عن الفعل أو الترک.

و الثـانى: أنّ «رفع ما لا يعلمون»(۱) و غيره من أدلّه البراءه موردهـا مـا إذا أمكن للشارع الوضع بإيجاب الاحتياط، و فى المقام لا يمكن له الوضع، لعدم إمكان الاحتياط، فلا يمكن الرفع أيضا.

و الحاصـل: أنّه كلّمـا كـان وضع التكليف بيـد الشارع فرفعه أيضا بيـده، و لا يمكن التكليف فى المقام بإيجاب الاحتياط، فليس رفعه أيضا بيده و تحت اختياره.

و التحقيق أنّ الأثر موجود فى المقام، و وضع التكليف ممكن، فرفعه أيضا ممكن.

بيانه: أنّ المولى ليست يده مغلوله فى المقام، بل يده مبسوطه يمكنه إلزام المكلّف بالفعل بالخصوص، كما أنّ له الإلزام بالترک بالخصوص، و لا مانع منه أصلا.

و بعبـاره أخرى: ليس للمولى الإلزام بالفعل و الترک معا بأن يقول: «يجب عليک أيّها الشاکّ فى وجوب شـى ء و حرمته الجمع بيـن الفعـل و الـترک» لامتنـاع اجتمـاع النقيضـين، و لكن له أن يقـول: «أيّهمـا المـتردّد فى وجـوب شـى ء و حرمته يجب عليک الاحتيـاط بالفعـل، أو يجب عليـک الاحتيـاط بالترک» فإذا أمكن وضع كلّ من الوجوب و الحرمه منفردا يمكن له رفعه أيضا، و للرفع أثر، و هو الـترخيص فى الـترک فى رفع الوجوب، و الترخيص فى الفعـل فى رفع الحرمه، فـالوجوب بنفسه قابـل للوضع، و لرفعه أثر، و هو الرخصه فى الترک، فتشمله

---

۱- التوحيد: ۳۵۳- ۲۴، الخصال: ۴۱۷- ۹، الوسائل ۱۵: ۳۶۹، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النّفس، الحديث ۱.

أدلّه البراءه النقليّه، و الحرمه أيضا بنفسها قابله للوضع، و لرفعها أثر، و هو الترخيص فى الفعل، فتشملها أيضا.

نعم، يلزم منه المخالفه القطعيّه الالتزاميّه، و لا محذور فيه، و المحذور لزوم المخالفه العلميّه و ليس فى المقام.

و توهّم أنّ مورد البراءه الشرعيّه مورد الجهل و عدم العلم بالتكليف جنسا أو نوعا، و فى المقام جنس الإلزام معلوم مبيّن، فاسد، فإنّ المراد من العلم بجنس التكليف أو نوعه ما يكون قابلا للتحريك، كما إذا علم إجمالا بتعلّق الحلف بوطء زوجته الأولى أو ترك وطء الثانيه، فإنّ جنس الإلزام معلوم و قابل للتحريك، ضروره إمكان الموافقه القطعيّه بوطء الأولى و ترك وطء الثانيه، كما أنّ المخالفه القطعيّه أيضا ممكنه بأن يترك وطء الأولى و يطأ الثانيه، لا ما لا يكون قابلا للتحريك، كما فى المقام، الّذى متعلّق العلم واقعه شخصيّه واحده غير عباديّه على الفرض، إذ لا- يمكن الموافقه القطعيّه و لا المخالفه القطعيّه، فأىّ فائده لمثل هذا الإلزام الّذى لا يكون قابلا للتحريك، بل وجوده كعدمه؟

و بذلك ظهر جريان البراءه العقليّه أيضا فى المقام، إذ مورده عدم البيان، و المقام كذلك، ضروره أنّ الوجوب بالخصوص لم يبيّن، و الحرمه بالخصوص كذلك، و معلوميّه جنس الإلزام لا يعدّ بيانا كما عرفت، لعدم قابليّته للتحريك، و المراد منه- كما مرّ مرارا- هو الحجّه لا مجرّد صدور كلام من المولى و لو لم يعرف المكلّف معناه أصلا.

فاتّضح فساد ما فى الكفايه من عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان

فی المقام، لتمامیّه البیان(۱)، لما عرفت من أنّ البیان ما یکون قابلا للتحریک، و هو مفقود فی المقام.

فتلخّص من جمیع ما ذکرنا عدم تمامیه الأقوال الأربعه الأخیره، و صحّه القول الأوّل من جریان البراءه عقلا و نقلا.

و ممّا ذکرنا ظهر أیضا عدم المانع من جریان الاستصحاب سواء کانت الشبهه فی الموضوع أو الحکم إذا کانت لها حاله سابقه، إذ لا ـ مانع منه إلّا توهّم الفرق بین الأصول التنزیلیّه و غیرها فی مانعیّه لزوم المخالفه الالتزامیّه عن جریانها و عدم مانعیّته، و یأتی فی محلّه- إن شاء اللّه- أنّ المخالفه الالتزامیّه غیر مانعه عن جریان الأصول ما لم تنته إلی المخالفه القطعیّه العملیّه، سواء کان الأصل تنزیلیّا، کالاستصحاب، أو لم یکن کذلک.

ثمّ إنّه علی المختار من جریان البراءه عقلا ـ و نقلا ـ لا ـ موضوع للبحث عن أنّ التخییر بین الفعل و الترک ثابت حتی فی فرض احتمال أهمّیّه أحد التکلیفین علی تقدیر وجوده، و ذلک لأنّ کلّ واحد من الوجوب و الحرمه کان مرفوعا بأدلّه البراءه، فالوجوب المحتمل علی تقدیر ثبوته واقعا بأیّ مرتبه من الأهمّیّه کان رفع فی مقام الظاهر، و هکذا الحرمه، و بعد الرفع لا مجال للقول بتعیین محتمل الأهمّیّه.

و أمّا علی القول بعدم جریان البراءه لا نقلا و لا عقلا، فقد یقال- کما فی الکفایه(۲)- بأنّ المقام داخل فی کبری دوران الأمر بین التعیین و التخییر، غایه الأمر أنّ الدوران فی المقام بین التکلیفین الاحتمالیّین، و هناک بین قطعیّین، و العقل لا یفرّق بینهما فی الحکم بتعیین محتمل الأهمّیّه أو الأهمّ.

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۵.

۲- کفایه الأصول: ۴۰۶.

و فيه: أنّ ملاک حکم العقل بتعيين الأهمّ فی موارد التزاحم بين التکليفين کالإنقاذ و الغصب، و هو: سقوط إطلاق المهمّ و بقاء الأمر بالأهمّ على إطلاقه، و هو مفقود فی المقام الّذی ليس فی البين إلّا تکليف واحد فارد محتمل بين أمرين.

بيان ذلک: أنّ مقتضى إطلاق کلّ من دليلی وجوب الإنقاذ و حرمه الغصب کون المکلّف فی ضيق و لو فی صوره التزاحم، و حيث لا يمکنه فی مقام الامتثال الجمع بين الامتثالين فی صوره التزاحم بأن ينقذ الغريق و يترک الغصب، فلا يعقل بقاء کلا الإطلاقين، فإنّ لازمه التکليف بما لا يطاق، فلا بدّ من سقوط أحدهما، و بما أنّ سقوط إطلاق دليل حرمه الغصب متيقّن على کلّ حال، إذ لو لم يکن أحدهما أهمّ من الآخر لسقط کلا الإطلاقين، لعدم وجود المرجّح فی البين، و عدم إمکان بقائهما على حالهما، و لا مانع عقلا من بقاء إطلاق دليل وجوب الإنقاذ، و نشکّ فی تقييده بصوره عدم الابتلاء بالمزاحم و عدمه فنتمسّک بالإطلاق، و نحکم بوجوب الإنقاذ و لو فی مورد الابتلاء بالغصب، و هذا هو الملاک فی الحکم بتعيين الأهمّ فی التکليفين المتزاحمين، و من الواضح أنّه مفقود فی التکليف الواحد المردّد بين الوجوب و الحرمه، الّذی لا يمکن للمکلّف العلم بموافقته أو مخالفته.

و دعوى استقلال العقل هنا أيضا بتقديم محتمل الأهمّيّه عهدتها على مدّعيها، ضروره أنّه ليس من البديهيّات، بل من النظريّات العقليّه، فلا بدّ فی إثباته من إقامه الدليل، و لا يکفی مجرّد الدعوى کما لا يخفى.

فاتّضح عدم تعيين محتمل الأهمّيّه فی المقام سواء قلنا بجريان البراءه، أو قلنا بالتخيير العقلی و عدم جريان البراءه.

و بالجمله، الوجه الّذی نعتمد عليه فی باب التزاحم هو أنّ تفويت

الملاک الملزم الّذی هو روح التکلیف لا یجوز بعد وصوله إلی المکلّف بوصول ما اشتمل علیه من التکلیف بمقتضی قاعده الاشتغال، و فی باب التزاحم حیث لا یمکن للمکلّف استیفاء ملاک کلّ من التکلیفین لم یکن المکلّف موظّفا باستیفائهما معا، و حینئذ إذا استوفی ملاک الأهمّ احتمالا فقد عمل بوظیفته قطعا، فإنّ الملاک المستوفی إمّا بقدر الملاک الآخر أو أزید، فجواز تفویت ملاک المهمّ قطعی، و لکن جواز تفویت ملاک محتمل الأهمّیّه مشکوک، و حیث إنّ البیان تامّ و الملاک و أصل لا تجری البراءه، فیحکم بالتعیین و وجوب تقدیم محتمل الأهمّیّه.

و هذا الوجه غیر جار فی المقام، إذ لیس هناک تکلیفان و ملاکان و أصلان إلی المکلّف، بل تکلیف واحد و ملاک فارد، و لیس فی البین إلّا احتمال کون التکلیف المعلوم بجنسه متحقّقا فی ضمن الوجوب أو الحرمه، و علی فرض عدم جریان البراءه احتمال أهمّیّه أحد التکلیفین علی تقدیر وجوده لا أثر له، ضروره أنّه لا منجّز لهذا الاحتمال لا عقلا و لا نقلا، لعدم وصول نوع التکلیف المحتمل أهمّیّته علی تقدیر وجوده، فلا یصحّ للمولی أن یعاقب علی مخالفته، فمقتضی القاعده- لو قلنا بعدم جریان البراءه، کما هو مفروض الکلام- هو: الحکم بالتخییر من باب اللاحرجیّه العقلیّه و لا بدّیّه الفعل أو الترک مطلقا، سواء احتمل أهمّیّه أحدهما أو لم یحتمل.

نعم، لو أمر الشارع بالاحتیاط فی خصوص أحد الطرفین، یتعیّن بذلک.

**المقام الثانی: فیما إذا دار أمر شی ء بین محذورین و کان أحدهما أو کلاهما تعبّدیّا،**

**اشاره**

کما فی الصلاه فی أیّام استظهار المرأه بناء علی الحرمه الذاتیّه، فإنّ أمرها مردّد بین الوجوب لو کانت المرأه طاهره و الحرمه لو کانت حائضا، و لا تجری البراءه هنا، لأنّ الموافقه القطعیّه و إن کانت غیر ممکنه إلّا أنّ المخالفه

القطعيّه ممكنه بإتيان الصلاه بلا قصد القربه، إذ لو كانت حائضا، تحرم عليها الصلاه، فأتت بها و خالفت، و لو كانت فى الواقع طاهره، تجب الصلاه عليها، فلم تأت بما أمرت بها، الّذى هو الصلاه مع قصد القربه، فخالفت أيضا، و إذا أمكنت المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال، فلا تجرى الأصول الجاريه باعتبار هذا الأثر، فإنّه فى كلّ علم إجمالى- سواء كان له أثران: إمكان الموافقه القطعيّه، و المخالفه القطعيّه، أو أثر واحد إمّا الأوّل أو الثانى- لا تجرى الأصول الجاريه باعتبار الأثر المترتّب عليه، فتجب الموافقه القطعيّه و تحرم المخالفه القطعيّه فيما له أثران، و أحدهما فيما له أثر واحد، ففى المقام لا تجوز الصلاه بلا قصد القربه قطعا، فإنّها مخالفه قطعيّه، و تجب الموافقه الاحتماليّه إمّا بالصلاه بقصد القربه، أو تركها بالمرّه.

و ليعلم أنّه لا تجوز الصلاه حينئذ بداعى الأمر، فإنّها تشريع محرّم، لعدم إحراز الأمر، بل يجب عليها إمّا إتيان الصلاه رجاء أو تركها بالمرّه.

و بالجمله، مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف: وجوب الموافقه القطعيّه إن أمكنت، و وجوب الموافقه الاحتماليه إن لم تكن ممكنه، فإنّ للعلم الإجمالى صورا أربعا:

الأولى: ما إذا أمكنت المخالفه و الموافقه القطعيّتين معا، كدوران أمر الواجب يوم الجمعه بين الظهر و الجمعه.

الثانيه: ما إذا لم يمكن لا الموافقه القطعيّه و لا المخالفه القطعيّه، كما فى الوطء المردّد بين كونه محلوف الفعل أو الترك.

الثالثه: ما إذا أمكنت الموافقه القطعيّه و لم يمكن المخالفه القطعيّه، كما إذا حرم الجلوس أوّل طلوع الشمس إمّا فى هذا المكان أو ذاك المكان، فإنّه يمكن الموافقه القطعيّه بترك الجلوس فى كلا المكانين، فإنّهما من الضدّين

اللـذين لهما ثالث، و لا يمكن المخالفه القطعيّه، لعـدم قدره المكلّف على الجلوس فى كلا المكانين، و المنهى أحدهما يقينا فى آن واحد.

الرابعه: عكس الثالثه. و المقام من هذا القبيل.

و فى جميع الصور- عدم الأولى- يجب الاحتياط بقدر الإمكان و لو بالموافقه احتمالا، ضـروره أنّ مجرّد احتمال التكليف- و لو كـان بـدويّا فضـلا عن كونه مقرونـا بـالعلم الإجمـالى- منجّز للتكليف ما لم يكن معـذّر فى البين من العقل أو النقل، فلا بـدّ من الاحتياط بقدر الإمكان.

ثمّ إنّ الشيـخ- قـدّس سرّه- احتمـل بـل لعلّه مال إلى انـدراج ما إذا دار أمر شـى ء بين كونه شـرطا للعباده أو مانعا عنها فى باب دوران الأمر بين محذورين، و أنّه يحكم بالتخيير(۱).

و هذا كما إذا دار أمر السـلام بعد التشـهّد الأوّل بين الوجوب إن كان الواجب هو القصر، و المانعيّه إن كان الواجب هو الإتمام، و هكذا فى الركعتين الأخريين.

و لكنّ التحقيق عدم اندراجه فى الباب، لإمكان الموافقه القطعيّه بتكرار الصلاه بإتيان صلاه قصرا و أخرى إتماما، كما أنّه يمكنه المخـالفه القطعيّه بترك الصـلاه بـالمرّه، فاللازم عليه حينئـذ القطع بموافقه الأمر المتعلّق بطبيعه الصـلاه، المردّده بين تحقّقها فى ضمن فرد واجد لما تحتمل شـرطيّته، و تحقّقها فى ضـمن فرد فاقد لما تحتمل شـرطيّته و مانعيّته، و هو يحصل بإتيان الصلاه تاره مع ما تحتمل شرطيّته و مانعيّته، و أخرى بدون ذلك.

و توهّم أنّ مثل هذه الصلاه أمرها دائر بين محذورين من جهه أخرى،

---

۱- فرائد الأصول: ۲۹۷.

و هی وجوب الإتمام و حرمه القطع، فمن هـذه الجهه يحكم بالتخيير بين السـلام بعد التشـهّد الأوّل و الإتمام بالركعتين الباقيتين، فاسد، لعدم حرمه قطع مثل هذه الصلاه التی لا يجوز الاجتزاء بها فی مقام الامتثال، لانحصار دليل حرمه القطع بالإجماع، و القدر المتيقّن منه غيره، أوّلاـ و عـدم اسـتلزام التخيير من هـذه الجهه التخيير بين جعـل المـأمور به هو القصـر و جعله هو التمـام، ثانيـا، ضروره أنّه لاـ ملاـزمه بين التخييرين، بـل المكلّف من حيث التكليف بحرمه إبطـال الصـلاه على فرض تسـليمه فی مثـل المقام- حيث لاـ يتمكّن من موافقته و لا مخالفته قطعا، يكتفی بالموافقه الاحتماليّه، و أمّا من حيث التكليف بإتيان طبيعه الصـلاه المأمور بها واقعا قصرا أو إتماما فحيث يمكنه الموافقه القطعيّه بتكرار الصلاه يجب، و لا يجوز الاقتصار بأحدهما.

و بـذلك ظهر الكلاـم فی ضـيق الوقت، و أنّه يجب الاحتيـاط أيضـا للقطع بموافقه الأـمر بالإتيـان بما وسع الوقت له فی الوقت و بالآـخر فی خـارج الوقت، و ظهر أيضا أمر ما تردّد أمره بين ضـدّين لا ثالث لهما، كتردّد القراءه فی ظهر يوم الجمعه بين وجوب الجهر و الإخفـات، و أنّه لاـ وجه للتخيير، لإمكـان الاحتياط بتكرار القراءه و إتيانها تاره جهرا و أخرى إخفاتا بـداعی احتساب ما يكون جزءا واقعا جزءا، و الأخرى قراءه للقرآن، و لا يحتاج إلى تكرار العباده فی مثل الفرض، لعـدم اسـتلزام التكرار- أی تكرار القراءه- زياده عمديّه.

هذا كلّه فی دوران الأمر بين محذورين فی واقعه واحده، و أمّا هو فی وقائع متعدّده، كما إذا حلف أحد على وطء إحدى امرأتيه و ترك وطء أخرى فی زمان معيّن، و اشتبه المحلوف وطؤها بالمحلوف ترك وطئها.

فربما يقال بجواز وطء كلّ منهما، و هكذا ترك وطء كلّ منهما، نظرا إلى أنّ أمر وطء كلّ منهما بنفسه مردّد بين محذورين فی واقعه واحده، فمقتضی

القاعـده هو التخيير بين الفعـل و الترک فى کـلّ من الواقعتين، غـايه الأمر أنّه بعـد وطء کلّ منهما أو ترک وطء کلّ منهما يعلم تفصيلا بوقوع المحرّم فى الخارج، و هو لا يضرّ، إذ المانع هو العلم بالمخالفه حين ارتکاب کلّ واقعه، و هو مفقود على الفرض.

و الظـاهر أنّـه لاـ تجرى أدلّه الـبراءه فى الفرض، و لاـ يحکم بـالتخيير، فـإنّ لنـا علمين إجمـاليّين: أحـدهما متعلّق بوجـوب وطء إحـداهما، و الآـخر بوجـوب ترک وطء إحـداهما، و لکـل من هـذين العلمين أثران: وجوب الموافقه القطعيّه، و حرمه المخـالفه القطعيّه، و حيث لا يمکن الموافقه القطعيّه لدوران أمر کلّ منهما- أى امرأتين- بين محذورين، فيسقط کلا العلمين عن المنجّزيّه بالنسـبه إلى الأـثر الأـوّل، و أمّا بالقيـاس إلى الأـثر الآـخر- و هو حرمه المخالفه القطعيّه- فيبقى کلّ من العلمين على حالهما من المنجّزيّه، فتجب الموافقه الاحتماليّه لکلا التکليفين بوطء إحداهما و ترک وطء الأخرى.

هذا کلّه فيما إذا کانت الوقائع دفعيّه غير تدريجيّه، أمّا إذا کانت تدريجيّه، کما إذا حلف على وطء زوجته فى ليله و حلف أيضـا على ترک وطء هـذه الزوجه بعينهـا فى ليله أخرى، فهـل تجرى البراءه فى کلاـ الطرفين و فى کلّ من الليلتين، أو يحکم بالتخيير بين الفعل و الترک فى کلّ زمان من باب اللاحرجيّه العقليّه، أو لا؟

التزم شـيخنا الأسـتاذ بـالتخيير فى کـلّ واقعه، نظرا إلى أنّ التکليف فى التـدريجيّات ليس بفعلىّ، ضـروره أنّ وجود الموضوع من شرائـط فعليّه التکليف خطابـا و ملاکـا، و المفروض أنّ زمـان أحـد التکليفين متـأخّر، و لکـلّ منهمـا موضوع مسـتقلّ، ففى زمان الابتلاء بالواقعه الأولى لا علم بخطاب فعلىّ قابل للتحريک، بل المعلوم ليس إلّا جنس الإلزام المردّد بين الوجوب

و الحرمه، و هكـذا عنـد الواقعه الثـانيه، و حيث لاـ فعليّه للتكليف فى كـلّ واقعه بنفسـها لاـ خطابا و لا ملاكا، فلا مانع من الحكم بـالتخيير فى كـلّ واقعه من بـاب اللاـحرجيّه العقليّه، غـايه الأـمر أنّه يحصل العلم بالمخالفه إذا وطئ فى كلّ من الليلتين أو ترك الوطء كذلك، و هذا لا أثر له بعد ما لم يكن منجّز على المخالفه حين الارتكاب(۱). هذا.

و الحقّ أنّ هـذه المسأله داخله فى كبرى منجّزيّه العلم الإجمالى فى التدريجيّات، و عدمها، فمن التزم بالتنجيز فى تلك المسأله- كشيخنا الأسـتاذ قـدّس سـرّه- لاـ بـدّ له من الاـلتزام بلزوم الموافقه الاحتمـاليّه فى المقام أيضا، و من لا يلتزم و يجرى البراءه فى أطراف العلم فلاـ منـاص له من الاـلتزام به فى المقـام أيضـا، و ذلـك لأـنّ لنا علمين إجماليّين: علما بوجوب الوطء إمّا فى الليله الأـولى أو الثـانيه، و هـذا من مصـاديق العلم الإجمـالى فى التـدريجيّات، و مقتضاه عنـد من يرى منجّزيّته فى التـدريجيّات أيضا: وجـوب المـوافقه القطعيّه، و حرمه المخـالفه القطعيّه، و علمـا آخر بوجـوب ترك الـوطء كـذلك، و هـذا أيضـا مثـل الأـوّل فى الأـثرين، و حيث لاـ يتمكّن المكلّف من امتثـال كلا التكليفين المعلومين بالإجمال و من موافقتهما قطعا فتصل النوبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليّه، و تبقى حرمه المخالفه القطعيّه على حالها.

**بقى شى ء ينبغى التنبيه عليه،**

و هو هل أنّ احتمال الأهمّيّه كما لا يوجب التعيين فى الواقعه الواحـده المردّد أمرها بين محـذورين كـذلك لا يوجب ذلك فى الوقائع المتعدّده أيضا، أم لا؟

اختلف كلام شيخنا الأستاذ فى ذلك، فالتزم هنا بعدم الاعتناء باحتمال

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۳۳- ۲۳۵.

الأهمّیه، نظرا إلی أنّ الوجه الجاری فی تقدیم محتمل الأهمّیه فی باب التزاحم- و هو سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ مطلقا، أو علی تقدیر امتثال الأمر بالأهمّ بنحو الترتّب من جهه عدم قدره المکلّف علی امتثال کلا الأمرین- غیر جار فی المقام، لأنّ المکلّف قادر علی امتثال کلا التکلیفین، فلا تزاحم فی مقام الامتثال، و إنّما التزاحم فی مقام إحراز الامتثال حیث لا یقدر علی إحراز امتثال کلا التکلیفین، فکلّ من التکلیفین فعلیّ باق علی إطلاقه، و بما أنّه لا یمکن موافقتهما قطعا تنتهی النوبه إلی موافقتهما احتمالا(۱).

و التزم فی ذیل بحث الأقلّ و الأکثر بتقدیم محتمل الأهمّیه فی الوقائع المتعدّده، و قرّره بأنّ کلّ تکلیف یقتضی أمرین:

أحدهما: حصول متعلّقه خارجا و لزوم امتثاله.

و الآخر: إحراز امتثاله خارجا.

و فی المقام و إن لم یکن تزاحم فی مقام الامتثال إلّا أنّ التزاحم موجود فی مقام إحراز الامتثال، الّذی هو أیضا أحد مقتضی التکلیف، و بهذا الاعتبار یندرج المقام فی باب التزاحم، و یأتی فیه ما جری هناک من تقدیم محتمل الأهمّیه(۲).

و یرد علیه أوّلا: أنّه منقوض بمورد تساوی التکلیفین، إذ لازم اندراجه فی باب التزاحم هو تخییر المکلّف بین امتثاله التکلیف الوجوبیّ و مخالفته التکلیف التحریمی قطعا و بین العکس، و هو- قدّس سرّه- لا یلتزم به.

و ثانیا: أنّه لم یرد فی آیه أو روایه أنّه فی باب التزاحم یقدّم الأهمّ أو محتمل الأهمّیه حتی نلتزم به فی جمیع موارد التزاحم، بل لا بدّ من الحکم

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۳۴.

۲- أجود التقریرات ۲: ۳۱۷.

بالتقديم فى مورد وجود ملاک التقديم، سواء فى ذلک موارد التزاحم و غيرها، و حيث لا يجرى الوجه المعتمد فى باب التزاحم فى مقام الامتثال- و هو سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ، لعدم القدره على امتثال كلا التكليفين فى المقام، إذ المفروض أنّ القدره على امتثال كلا التكليفين حاصله- فلا مانع من بقاء إطلاق كلّ من التكليفين، غايه الأمر أنّه لا يقدر على إحراز امتثالهما، و لزوم الإحراز حكم عقليّ، و عند العقل لا يتفاوت فى ذلک التكاليف المهمّه و غيرها، بل كما يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر بالصلاه إلى القبله- التى هى من أهمّ الفروع- بإتيان الصلاه إلى أربع جهات إذا اشتبه أمر القبله كذلک يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر بردّ السلام- الّذى هو من أقلّ الواجبات الإلهيّه- بردّ جوابين إذا اشتبه المسلّم بين شخصين بلا تفاوت فى نظر العقل أصلا، و إذا لم يمكن إحراز امتثال كلا التكليفين و لا أحدهما، لاستلزامه المخالفه القطعيّه، فلا محاله تصل النوبه إلى احتمال الموافقه، و معه يتخيّر بين الأخذ بجانب الوجوب أو الحرمه مع القطع بأهمّيّه أحدهما فضلا عن احتمالها، لعدم الفرق فى نظر العقل.

نعم، لو استكشفنا أهمّيّه أحد التكليفين بمرتبه لا يرضى الشارع بإهماله حتى فى ظرف الجهل، نقدّم ما هو كذلک، أى المقطوعه أهمّيّته بهذه المرتبه لا المحتمله.

**بقى قسم آخر،**

و هو أن يعلم إجمالا بتكليف واحد مردّد بين الوجوب و التحريم متعلّق بفعل شى ء فى كلّ- يوم من أيّام الشهر- مثلا- بحيث يعلم إجمالا بأنّ هذا الفعل إمّا حرام فى جميع أيّام الشهر، أو واجب كذلک، و أنّ جميع الأيّام متساويه فى الحكم، إن كان فى أحد الأيّام واجبا كان فى الباقى أيضا كذلک، و إن كان فى أحدها حراما ففى الباقى أيضا حرام.

و ربما يقال بالتخيير بين الفعل و الترک فی جميع الأيّام بدعوی أنّ التکليف حيث إنّه فی هذا القسم واحد، بخلاف المسأله السابقه، فإنّ المعلوم فيها إجمالا هو تکليفان: وجوبی و تحريمی، غايه الأمر اشتبه متعلّق أحدهما بالآخر، فلا يعلم بتکليف فعلیّ علی کلّ تقدير يمکن موافقته قطعا أو مخالفته قطعا حتی ينجّز العلم الإجمالی من جهته، فلا محاله يحکم بالتخيير فی کلّ يوم، فله أن يفعل اليوم و يترک الغد، و له العکس، کما يجوز له الفعل فی جميع الأيّام و الترک کذلک. و بعباره أخری: التخيير استمراریّ لا بدویّ، و لا يضرّ العلم بالمخالفه بعد ذلک، فإنّ مخالفه التکليف غير الفعلی لا محذور فيها.

و فيه: أنّه يتولّد من هذا العلم علمان إجماليّان آخران به بنحو المنفصله الحقيقيّه: أحدهما: حرمه الفعل اليوم أو وجوبه غدا، و الآخر: وجوب الفعل فی اليوم أو حرمته غدا، و مقتضی العلم الأخير، وجوب الفعل فی اليوم و وجوب الترک غدا و حرمه العکس، و مقتضی الأوّل: وجوب الترک اليوم و الفعل غدا و حرمه العکس، فإنّه مخالفه قطعيّه، و حيث لا يمکن المکلّف موافقه کلا العلمين- فإنّ موافقه أحدهما قطعا مستلزمه لمخالفه الآخر قطعا- فلا بدّ له من الموافقه الاحتماليّه بأن يفعل فی جميع الأيّام، أو يترک کذلک، حذرا من المخالفه القطعيّه.

هذا تمام الکلام فی الشکّ فی التکليف.

## فصل فی الشکّ فی المکلّف به.

### اشاره

و هو إمّا لکونه مردّدا بین المتباینین، أو لکونه مردّدا بین الأقلّ و الأکثر.

و البحث عن الثانی متأخّر طبعا عن الأوّل، لأنّ فیه جهتین باعتبار إحداهما یکون الشکّ فی أصل التکلیف، فیکون موردا لأدلّه البراءه، و باعتبار الأخری یکون الشکّ فی المکلّف به، فیکون موردا للاشتغال، فهو نظیر البحث عن أحکام الخنثی، المتأخّر طبعا عن البحث عن الأحکام المختصّه بالرجل و الأحکام المختصّه بالمرأه.

### و کیف کان یقع الکلام فی مقامین:

### الأوّل: فی المتباینین.

### اشاره

ذکر فی الکفایه أنّه لا فرق بین العلم التفصیلیّ و الإجمالی فی ناحیه التنجیز و عدمه، و إنّما الفرق بینهما من ناحیه المعلوم، فإنّ المعلوم لو کان تکلیفا فعلیّا من جمیع الجهات، لا یعقل جعل الحکم الظاهری، سواء فی ذلک العلم الإجمالی و التفصیلیّ، و لا یجوز للشارع الترخیص فی بعض الأطراف فضلا عن جمیعها. و لو لم یکن فعلیّا من جمیع الجهات، ففی العلم التفصیلیّ لو تمّ سائر الجهات الفعلیّه، لا مجال للحکم الظاهری، و أمّا فی العلم الإجمالی فلا مانع من الترخیص فی ارتکاب جمیع الأطراف فضلا عن بعضها(۱).

و فیه أوّلا: أنّ نسبه الحکم إلی موضوعه نسبه المعلول إلی علّته التامّه

---

۱- کفایه الأصول: ۴۰۶- ۴۰۷.

لا یمکن تخلّفه بعد تحقّق الموضوع، کما مرّ مرارا، فلا یعقل بعد ذلک دخل شی ء آخر فی فعلیّه الحکم، فالعلم التفصیلیّ حیث لا دخل له فی موضوع الحکم- فإنّه بمنزله قیام زید، الّذی لا ربط له بالحکم- فلا دخل له فی فعلیّه الحکم أیضا.

و ثانیا: لو سلّمنا دخله فی الموضوع و أغمضنا عن أنّه خارج عن محلّ الکلام- فإنّ الکلام فی العلم الطریقی لا الصفتی- و عن أنّه خلاف ما التزم به- من استحاله کون العلم بالحکم دخیلا فی موضوع الحکم- فلا فرق فی العلم التفصیلیّ و الإجمالی فی ذلک، بل کما یمکن أخذ العلم التفصیلیّ فی موضوع الحکم کذلک یمکن أخذ العلم الإجمالی فی الموضوع، کما أنّه یمکن أخذهما معا بأن یقول: «إذا علمت بحرمه الخمر تفصیلا أو إجمالا فهو حرام».

و بالجمله، محلّ الکلام فی المقام هو جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی و عدمه بعد الفراغ عن أنّ الأحکام مشترکه بین العالم و الجاهل بها، فالفرق بین المعلوم بالعلم التفصیلیّ و الإجمالی فی جریان الأصول و عدمه، تعسّف.

ثمّ إنّ ما أفاده شیخنا الأستاذ قدّس سرّه- من اختصاص النزاع بالأصول الجاریه فی مرحله ثبوت التکلیف و مرحله الاشتغال، و عدم جریان النزاع فی الأصول الجاریه فی مقام الامتثال و فی مرتبه خروج المکلّف عن عهده التکلیف(۱)- لا وجه له، بل النزاع جار فی کلا المقامین، و ذلک لأنّ مرکز البحث و ما یدور حوله القول بتنجیز العلم الإجمالی و عدمه هو البحث عن شمول أدلّه الأصول لجمیع الأطراف بحیث یجوز للمکلّف أن یرتکب جمیع الأطراف، أو شمولها

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۳۸.

لبعضـها لاـ جميعها بحيث يجوز ارتكاب بعض الأطراف مخيّرا فى ذلك، أو عـدم شـمولها أصـلا، فلا تجوز المخالفه القطعيّه، و تجب الموافقه القطعيّه، و هـذا كمـا يجرى فى الأصول الثابته فى مقام ثبوت التكليف و مرحله الاشـتغال- فيقال: إذا علم بوجوب صلاـه يوم الجمعه و تردّد أمرهـا بين الظهر و الجمعه، كما فى الشـبهه الحكميّه، أو إذا علم بنجاسه أحـد إناءين، كما فى الشـبهه الموضوعيّه، فهل تشـمل أدلّه الأصول جميع أطراف العلم الإجمالى، فتجرى و يحكم بعـدم وجوب الظهر و الجمعه و عـدم لزوم الاجتنـاب عن شـى ء من الإنـاءين، أو تشـمل بعضـها، فيحكم بوجـوب الظهر أو الجمعه على التخيير، و لزوم الاجتنـاب عن أحد الإناءين كـذلك، أو لا تشـمل أصـلا، فيجب الإتيان بالظهر و الجمعه معا، و الاجتناب عن كلّ من الإناءين؟- كـذلك يجرى فى الأـصول الجـاريه فى مرحله الامتثـال، كقاعـده الفراغ، فيقال فيما إذا علم إجمالا ببطلان إحـدى الصـلاتين الواجبتين، لكونها بلا ركوع: هل تجرى قاعده الفراغ فى كلّ من الصلاتين، و يحكم بعدم لزوم إعاده شى ء منهما، أو تجرى فى إحداهما فقط، فتجب إعـاده واحـده منهمـا، أو لاـ تجرى أصـلا، فلاـ يجوز الاكتفاء بشـى ء منهما فى مقام الامتثال، بل تجب إعاده كلّ منهما لمنجّزيّه العلم الإجمالى؟

و السرّ فى ذلک: أنّ كلّ احتمال للتكليف ملازم لاحتمال العقاب و منجّز.

سواء كان فى الشـبهات الحكميّه أو الموضوعيّه، و سواء كان فى مرحله الاشـتغال أو مرحله الامتثال، و إذا وجـد مؤمّن من العقل أو النقل دفع هـذا الاحتمال فهو، و إلّا فلا بـدّ من الاحتياط، و فى الشـبهات الحكميّه البـدويّه بعد الفحص، و هكذا فى الشـبهات الموضوعيّه قاعـده قبـح العقـاب بلا بيان و أدلّه البراءه الشـرعيّه تـدفعان هـذا الاحتمال، فيصـير المكلّف مأمونا من العقاب، و فى موارد العلم

الإجمالی أیضا إن شملت أدلّه البراءه جمیع الأطراف فیدفع احتمال العقاب، و یسقط العلم الإجمالی عن المنجّزیّه من حیث وجوب الموافقه و حرمه المخالفه معا، و إن شملت بعضها، یحصل الأمن بالقیاس إلیه خاصّه، و یسقط العلم الإجمالی عن المنجّزیّه من حیث وجوب الموافقه القطعیّه فقط، لا من حیث حرمت المخالفه القطعیّه، و إن لم تشمل شیئا من الأطراف، فلا مدفع لاحتمال العقاب فلا أ من، فیکون العلم الإجمالی منجّزا من حیث وجوب الموافقه و حرمه المخالفه معا.

فالعمده هو البحث عن شمول أدلّه الأمارات و الأصول لأطراف العلم کلّا أو بعضا، و عدمه، فنقول: أدلّه الأمارات و الأصول لا یمکن شمولها لجمیع الأطراف.

أمّا الأمارات: فمن جهه أنّ لوازمها حجّه، فإخبار البیّنه بطهاره أحد الإناءین، المعلومه نجاسه أحدهما بالإجمال إخبار بنجاسه الإناء الآخر بالالتزام و إن لم یکن المخبر ملتفتا إلی الملازمه فضلا عن قصده الإخبار باللازم، و هکذا إخبار بیّنه أخری بطهاره الإناء الآخر إخبار بنجاسه هذا الإناء بالالتزام، فکلّ من الإناءین منفردا و فی نفسه و إن کان مشمولا لدلیل حجّیّه البیّنه إلّا أنّ البیّنتین متعارضتان فتتساقطان.

و أمّا الأصول تنزیلیّه کانت أو غیرها: فهی و إن لم تکن مثبته للوازمها- فلا یکون استصحاب الطهاره فی أحد الإناءین مثبتا لنجاسه الإناء الآخر، و هکذا أصاله الطهاره، فلا تعارض بین الأصلین- إلّا أنّ حکم الشارع بطهاره کلّ من الإناءین مناقض (۱) لحکمه بنجاسه أحدهما، المعلوم إجمالا.

---

۱- أقول: لیس فی موارد الأصول مطلقا- تنزیلیّه و غیر تنزیلیّه- مناقضه، فإنّ المعلوم بالإجمال حکم واقعی و مؤدّی الأصلین حکم ظاهری و لا تناقض بین الحکم الظاهری و الواقعی و لا مناقضه بین حکمی الشارع. نعم، یلزم التناقض فی حکم العقل، و هو أمر آخر، کما أنّ لزوم الترخیص فی المعصیه أیضا أمر آخر. و بعباره أخری: ما قیل بلزومه من جریان الأصول فی جمیع الأطراف ثلاثه أمور: أحدها: لزوم الترخیص فی المعصیه- و ثانیها: لزوم التناقض فی حکم العقل. و ثالثها: لزوم التناقض فی حکم الشارع. و الأوّلان لا کلام فیهما، و أمّا الثالث فهو حقّ فی مورد الأمارات دون الأصول. (م).

و بعباره أخرى: بعد ما بيّن الشارع لزوم الاجتناب عن النجس و علم المكلّف بوجود النجس فى البين، المردّد بين إناءين- غايه الأمر لا- يميّز النجس منهما عن الطاهر، و المفروض أنّه لا- دخل للتمييز فى موضوع الحكم، فإنّ الكلام فى العلم الطريقى- فحكمه بعدم لزوم الاجتناب عن هذا الإناء حال حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الآخر، و تعبّده بطهاره هذا الإناء فى عرض تعبّده بطهاره الإناء الآخر مناقضه فى الكلام، و لو صرّح بذلك يعدّ نسخا للحكم المعلوم بالإجمال.

و بذلك ظهر أنّه لا حاجه لنا فى الحكم بعدم جواز المخالفه القطعيّه لموارد العلم الإجمالى بالتكليف المردّد بين المتباينين إلى ما ادّعاه الشيخ- قدّس سرّه- من أنّ الشكّ المأخوذ فى روايات الاستصحاب- مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ»(۱)- و إن كان عامّا للشبهات البدويّه و المقرونه بالعلم الإجمالى إلّا أنّ اليقين المذكور فى ذيل بعض الروايات- مثل قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر»(۲)- أيضا عامّ، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، و تصير الروايات مجمله من هذه الجهه، فلا- يمكن التمسّك بها لجريان الاستصحاب فى موارد

---

۱- التهذيب ۱: ۸- ۱۱، الوسائل ۱: ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

۲- التهذيب ۱: ۸- ۱۱، الوسائل ۱: ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

العلم الإجمالی(۱).

و ذلک لما عرفت من أنّ أدلّه الأصول فی نفسها غیر قابله للشمول، للزوم المناقضه، فلو لم یکن هذا الذیل موجودا فی روایات الاستصحاب- کما أنّ بعضها کذلک- لم تکن تشمل موارد العلم الإجمالی أیضا.

و بالجمله، المانع لیس فی مقام الإثبات- کما ذکره قدّس سرّه- بل المانع ثبوتی، بمعنی أنّه لا یعقل شمول أدلّه الأصول و الأمارات لأطراف العلم الإجمالی، فلو کانت الأدلّه بظاهرها شامله أیضا، فلا بدّ من رفع الید عن ظهورها، لوجود المانع العقلی، إذ لا فرق بینه و بین العلم التفصیلیّ فی عدم معقولیه الترخیص علی خلاف المعلوم، فکما لا یعقل أن یرخّص الشارع فی ارتکاب ما هو معلوم الخمریّه مع حکمه بأنّه حرام یعاقب علیه، کذلک لا یعقل الترخیص فی ارتکاب الفردین اللذین یعلم بوجود الخمر بینهما، فإنّه ترخیص فی المعصیه.

فانقدح من جمیع ذلک عدم جواز المخالفه القطعیّه، لعدم معقولیّه الشمول جمیع الأطراف.

هذا کلّه بالقیاس إلی جمیع الأطراف، أمّا شمول الأدلّه لبعض الأطراف:

فهو و إن لم یکن فیه محذور عقلی- لعدم کونه مستلزما للمناقضه و الترخیص فی المعصیه، و لا مانع عقلا من حکم الشارع بجواز شرب أحد الإناءین، المعلومه خمریّه أحدهما، و هذا کتعبّد الشارع بنجاسه أحد الإناءین، المتیقّنه نجاسته سابقا و علم بعد ذلک بوقوع قطره بول فی أحدهما، فإنّ الاستصحاب جار فی أحد الطرفین بلا معارض مع أنّ العلم الإجمالی بوجود تکلیف فعلیّ متوجّه إلی المکلّف موجود، و هکذا فیما إذا علم إجمالا بثبوت تکلیف فعلیّ

---

۱- فرائد الأصول: ۴۲۹.

تعلّق بقضاء الصبح أو العصر الأدائى، فإنّه تجرى البراءه بالقياس إلى صلاه الصبح، و يحكم بوجوب الإتيان بالعصر، للشكّ فى الخروج عن عهده التكليف الواصل، و بالجمله لا مانع من اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالى فى مقام الامتثال، و العلم الإجمالى- بل التفصيلىّ- أيضا- ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيّه، بل للشارع أن يكتفى بالامتثال الاحتمالى فيما إذا علم التكليف تفصيلا، كما فى موارد قاعدتى الفراغ و التجاوز و غير ذلک، فضلا عن التكليف المعلوم بالإجمال، فعمده الوجه فى منجّزيّه العلم الإجمالى هو تعارض الأصول فى الأطراف، و لو لا ذلک لا وجه لمنجّزيّته أصلا، كما لا يخفى، فيكون حال بعض الأطراف فى المقام حال الشبهات البدويّه- إلّا أنّها لا تشمله، لمانع فى مقام الإثبات، فإنّ شمولها لواحد معيّن دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، و لأحدهما لا بعينه غير صحيح قطعا إمّا لعدم تحقّق موضوع الأصل- و هو الشكّ- أو يتحقّق الموضوع لكن لا يترتّب عليه أثر، فإنّه- أى أحدهما لا بعينه- إمّا مقطوع الحلّيه، فمع القطع بحلّيه أحدهما لا بعينه لا مورد لإجراء الأصل، و لو سلّم فأىّ فائده لجريان الأصل المثبت لما هو مقطوع بدونه؟ أو مشكوک الحلّيه، كما فى مورد علمنا بحرمه أحد الإناءين و احتملنا حلّيه الآخر و حرمته، فهو و إن كان موردا للأصل إلّا أنّه لا يترتّب عليه الأثر المقصود فى المقام- و إن كان يترتّب عليه أثر فى غير المقام- و هو جواز الارتكاب، إذ غايته أنّه بمنزله القطع بحلّيه أحدهما، فحكم الشارع بأنّ أحدهما لا بعينه حلال لا يزيد عن قطعنا الوجدانى بذلک.

و هذا هو المراد ممّا أفاده الشيخ- قدّس سرّه- من أنّ «أحدهما» ليس فردا ثالثا

مشکوکا یشمله دلیل الأصل(۱)، فإنّ الظاهر- و اللّه العالم- أنّ مراده- قدّس سرّه- أنّ عنوان «أحدهما» مقطوع الحلّیه أو بحکم مقطوع الحلّیه، فلا مورد لجریان الأصل فیه، و لیس فردا ثالثا مشکوکا حتی یشمله دلیل الأصل.

بقی احتمال آخر، و هو: أن یشمل دلیل الأصل کلا الطرفین لکن لا بنحو التعیین بل بنحو التخییر بأن کان شرب کلّ واحد من الإناءین مباحا تخییرا و عند ترک شرب الآخر، و کان دلیل الأصل شاملا للشبهات البدویّه بنحو التعیین و لأطراف العلم الإجمالی بنحو التخییر، و لا یلزم منه استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، کما لا یلزم ذلک فی دلیل لزوم إنقاذ الغریق الشامل لموارد غیر المتزاحمه بالتعیین و موارد التزاحم بالتخییر.

و الحقّ عدم صحّه هذا الاحتمال أیضا، و ذلک لأنّ التخییر لو کان تخییرا شرعیّا من قبیل التخییر بین الخبرین المتعارضین، فهو یحتاج إلی دلیل خاصّ مفقود فی المقام.

و إن کان تخییرا عقلیّا ناشئا من عدم قدره المکلّف علی العمل بکلا الأصلین نظیر التخییر فی باب التزاحم، الناشئ من عدم قدره المکلّف علی امتثال کلا التکلیفین: التکلیف بإنقاذ هذا، أو ذاک، فالمفروض خلافه، ضروره أنّ المکلّف قادر علی شرب کلّ من المائعین، کما أنّه قادر علی الترک بالمرّه، و لیس المانع من الإطلاق و شمول دلیل الأصل لکلا الطرفین فی مقام الامتثال- کما فی إنقاذ الغریقین حتی یقال: إنّ العقل یستقلّ بالتخییر بین الأخذ بکلّ واحد من الدلیلین اللذین لا یقدر علی امتثال کلیهما- بل فی مقام أصل الجعل، لما عرفت من أنّ الترخیص فی کلا الطرفین ترخیص فی المعصیه،

---

۱- فرائد الأصول: ۴۲۹.

فدليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، لا أنّه شامل و المكلّف لا يقدر على العمل بكلا الأصلين.

نعم، لو قلنا بحجّيّه الأمارات من باب السببيّه و أنّ قيام الأماره سبب لوجود مصلحه فى العمل توجب العمل على طبقها- كما يقوله المعتزله- لكان قيام الأمارتين المتنافيتين فى المؤدّى من باب التزاحم، فإنّ المكلّف لا يقدر على استيفاء كلتا المصلحتين، و إلّا فملاک الأخذ بكلّ من الأمارتين- و هو ترتّب المصلحه على العمل به- موجود بحيث لو فرضت- محالا- قدره المكلّف على الجمع بين المتناقضين، لأمره المولى بالعمل على كلتا الأمارتين المتناقضتين فى المؤدّى.

و ربما يقال بأنّه يمكن أن يكون التخيير تخييرا عقليّا ناشئا من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقّن، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و علمنا من الخارج بأنّه لا يريد إكرام زيد و عمر و معا، فإنّ رفع اليد عن شمول دليل «أكرم كلّ عالم» لزيد العالم و عمرو العالم بالكلّيّه بلا وجه، إذ لا عذر فى ترک إكرام كلّ منهما مع شمول الدليل لهما بحسب الظهور العرفى، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقّن، و هو الحكم بوجوب إكرام كلّ منهما على التخيير لا التعيين، و هذه كبرى كلّيّه جاريه فى كثير من المسائل الفقهيّه، و يترتّب عليها فوائد كثيره.

و من هذا القبيل دليل وجوب صلاه الجمعه يومها، الظاهر فى الوجوب التعيينى، و دليل وجوب الظهر، الظاهر فى ذلک أيضا، و هكذا إذا ورد فى مورد «يجب القصر» و ورد فى دليل آخر أنّه «يجب التمام» فإنّ مقتضى العلم الخارجى بعدم وجوب الظهر و الجمعه معا، أو وجوب القصر و الإتمام معا:

رفع اليد عن ظهور الدليلين فى التعيين.

و بعباره أخرى: نقيّد إطلاق كلّ منهما- الناطق بأنّ هـذا واجب سواء أتيت بفرد آخر غيره أو لا- بصوره عـدم الإتيان بالآخر بأن نقول: إنّ الجمعه واجبه على من لم يأت بالظهر، و هى واجبه على من لم يأت بالجمعه، و هكذا فى القصر و الإتمام.

و فى المقام أيضا كـذلك، فنقول: إنّا نعلم من الخارج بعدم شـمول دليل الأصل لكلا الطرفين لمانع عقلى، فيرفع اليد عن ظهوره بالمقدار المتيقّن، و هو شـموله لكلا الطرفين، أمّا سقوط الدليل بالكلّيّه فلا موجب له، فلا بدّ من الحكم بشموله لكليهما تخيّرا، و لذا التزم بعض بالتخيير فى الخبرين المتعارضين على القول بالطريقيّه المحضه. و هذه شبهه عويصه فى المقام.

و أجاب عنه شيخنا الأسـتاذ- قـدّس سرّه- على مبناه من أنّ اسـتحاله الإطلاق ملازمه لاسـتحاله التقييد أيضا، لما بين الإطلاق و التقييـد من تقابل العـدم و الملكه، فإذا اسـتحال الإطلاق فى الأصل الجارى فى كلّ من الطرفين- بأن يكون مفاده أنّ هـذا المائع حلال شربه سواء شربت الآخر أو لا- يستحيل التقييد بعدم الآخر أيضا(۱).

و قـد مرّ الجواب عنه مرارا من أنّ اسـتحاله الإطلاـق تسـتلزم ضـروريّه التقييـد، و مثّلنـا لـذلك بالعلم و الجهل، فإنّ التقابل بينهما تقابل العـدم و الملكه مع أنّ الجهل يسـتحيل على البارئ تعالى و العلم ضـروريّ له تعالى، و هكـذا الفقر و الغنى متقابلان تقابل العدم و الملكه مع أنّ الغنى مستحيل على الممكن و الفقر ضروريّ له.

و الجواب الصحيح عن هذه الشبهه هو: أنّ المحذور لو كان الترخيص

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۴۴- ۲۴۵.

فی الجمع بأن كانت نتيجه الإطلاق إباحه الجمع بين شرب هـذا الإناء و ذاک الإناء، لكان المحذور يندفع بالتقييد قطعا، كما فی الصـلاه و الإزاله حيث إنّ نتيجه إطلاق كلا ـ الأمرين - الأمر بالإزاله و الأمر بالصـلاه - هی الأمر بالجمع بين الضـدّين، فيستحيل إطلاق كلّ منهما، و حينئذ إذا قيّد كلّ منهما أو أحدهما بترک امتثال الآخر، يرتفع المحذور الّذی هو الأمر بالجمع بين الضدّين.

و أمّا لو كان المحذور هو الجمع فی الترخيصين بأن يرخّص فی شرب هذا الإناء حال ترخيصه شرب ذاک الإناء، فهو باق حتی مع التقييد، لأنّ لازمه إباحه كلّ من المائعين اللذين علم بخمريّه أحدهما عند حصول القيد لكلّ منهما، كما إذا اختار المكلّف ترک شرب كلّ منهما، و هو ترخيص فی ارتكاب الحرام، و الحكم بإباحه ما حرّمه و جواز ارتكابه - و لو عند ترک المكلّف إيّاه و عدم ارتكابه باختياره - قبيح من الحاكم العاقل، مستحيل على الشارع الحكيم.

و المحذور فی المقام هو الجمع فی الترخيصين لا الترخيص فی الجمع.

و نمثّل مثالا لـذلک حتی يتّضح المرام، و هو: أنّه إذا حلف أحد على ترک السكنى فی مكان معيّن أوّل طلوع الشمس و تردّد أمر هـذا المكان بين الغرفتين، فالمكلّف الحالف يعلم إجمالا بحرمه السكنى فی إحدى الغرفتين، و من الواضح أنّه لا يقدر على الجمع بين السكنى فی هـذه الغرفه و تلک الغرفه فی آن واحد، لكونهما ضدّين لا يجتمعان، و لكنّه قادر على أن يسكن فی مكان آخر و لا يسكن فی شی ء من الغرفتين، و قد مرّ أنّ دليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، و لا يعقل إطلاقه فی كلّ منهما.

فحينئذ نقول: المانع من الإطلاق و الشمول لو كان هو الترخيص فی الجمع، فهو فی المقام مفقود، إذ المفروض أنّه لا يقدر على الجمع، و إحدى السكنيين متروكه لا محاله، فمن ذلک نستكشف أنّ المانع لا يكون ذلک، بل

أمر آخر، و هو: الجمع بين الترخيصين، و هو لا يفقد بالتقييد، لما عرفت من أنّه ترخيص فى المعصيه عند حصول القيد، و هو مستحيل على الشارع الحكيم، و هل يرضى أحد أن يقال: يجوز للشارع أن يحكم بإباحه الزنا إذا علم بأنّ المكلّف يتركه يقينا؟

و بتقريب آخر (۱): أنّ المعلوم بالإجمال إن كان حكما ترخيصيّا، لا مانع من إلزام الشارع ظاهرا بتركه لمصلحه التحفّظ على الملاک الواقعى بلا فرق بين الشبهه الحکميّه و الموضوعيّه، و لا بين التعبّد بالأصل التنزيلى، كالاستصحاب و غيره.

و الأوّل: كما إذا علمنا بإباحه أحد الأمرين المشتبهين بالشبهه البدويّه

---

۱- أقول: لو سلّم اعتبار احتمال موافقه الحكم الظاهرى للواقع، نقول: إن كان معنى التخيير هو جعل الحكم الظاهرى مشروطا بترک الآخر، يلزم ما فى المتن من مخالفته للواقع، و أمّا لو قلنا بأنّه مجعول فى ظرف ترک الآخر على نحو الحينيه فلا منافاه، فإنّه لا منافاه بين المطلقه و الحينيّه، و هى إنّما بين المطلقه و المشروطه. هذا أوّلا. و ثانيا: إذا كان احتمال الموافقه معتبرا، يلزم عدم جريان الأصل فيما إذا صار أحد الإناءين طاهرا مع سبق النجاسه فيهما، فإنّه- قدس سره- يجرى الاستصحابين مع أنّ الحكم بنجاسه كليهما ظاهرا ينافى الواقع من طهاره أحدهما. و ثالثا: أنّ احتمال الموافقه ليس عليه آيه و لا روايه، و إنّما وجهه هو لزوم التضادّ من حيث المنتهى كما أشار إليه فى المتن، و هو لا يلزم فيما نحن فيه، لأنّ الحكم الظاهرى المجعول لهذا الإناء هو الّذى يكون موضوعا لحكم العقل، فإنّ حكمه الواقعى مجعول على الفرض و هكذا بالنسبه إلى الإناء الآخر. فتحصّل أنّ التضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى على فرض وجوده منتف فى جميع المراحل لا- تضادّ بينهما ذاتا و لا من حيث المبدأ و لا المنتهى. فتحصّل أنّ جعل الحكم الظاهرى تخييرا لا إشكال فيه من ناحيه عدم موافقته للواقع. نعم، هذا النحو من الجعل غير متعارف و لا عرفيّه له. فالإشكال الأساسى هو لزوم الترخيص فى المعصيه عند ترک الكلّ بناء على الاشتراط، و أمّا عدم موافقه الحكم الظاهرى للواقع فلا إشكال فيه. (م).

قبل الفحص واقعا، فلا مانع من إلزام الشارع بترک کلیهما.

و الثانی: کما إذا علمنا إجمالا بطهاره أحد الإناءین المتیقّنه نجاستهما سابقا، فلا بأس بالتعبّد بنجاستهما ظاهرا من باب الاحتیاط بمقتضی الاستصحاب.

و الثالث: کما إذا علمنا بحرمه النّظر إلی إحدی المرأتین، فلا محذور فی تعبّد الشارع بالاحتیاط بترک النّظر إلی کلتیهما، إذ لا قبح فی إلزام الشارع بترک أمر مباح لمصلحه فیه.

و إن کان حکما إلزامیّا کحرمه شرب أحد المائعین، لا یعقل أن یرخّص فی شرب کلّ منهما لا مطلقا و لا مشروطا بترک الآخر.

أمّا مطلقا: فواضح، لکونه بمنزله قوله: «إنّ الخمر حرام و حلال».

و أمّا مشروطا: فلأنّ المولی الحکیم کما لا یجوز و یقبح أن یقول: «البول نجس مطلقا من أیّ حیوان کان» ثمّ یقول: «هو طاهر مطلقا» مع عدم نسخه الحکم الأوّل، کذلک یقبح أن یقول: «البول نجس مطلقا» ثم یقول: «هو نجس إن کان ممّا لا یؤکل» مع عدم نسخه الحکم الأوّل و بقائه علی إطلاقه.

و وجه القبح و تطبیقه علی المقام یتّضح بتقدیم مقدّمه، و هی أنّه یظهر من بعض کلمات الشیخ- قدّس سرّه- أن لا تنافی و لا تضادّ بین الحکم الظاهری و الواقعی من جهه أنّ موضوع الأوّل هو الفعل بعنوان أنّه مشکوک، و موضوع الثانی هو الفعل بعنوانه الأوّلی(۱).

و استشکل علیه کثیر، منهم: صاحب الکفایه- قدّس سرّه- بأنّ الحکم الواقعی غیر مشروط بعدم تعلّق الشکّ به، بل هو محفوظ حتی فی ظرف الشکّ به،

---

۱- فرائد الأصول: ۱۹۰- ۱۹۱.

فالتضادّ على حاله(۱).

و قد مرّ منّا فی الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی- مفصّلا و نعید إشاره- أنّ الحکمین لیس بینهما بأنفسهما تضادّ أصلا، و إنّما التضادّ و التنافی ناشئ من مبدأیهما أو منتهاهما، و الحکم الظاهری و الواقعی لا تضادّ بینهما لا من حیث المبدأ و لا من حیث المنتهی.

أمّا من حیث المبدأ- و هو المصلحه أو المفسده الموجبه له- فلأنّ الحکم لا ینشأ عن مصلحه فی متعلّقه أصلا، و إنّما هو ناشئ عن مصلحه فی نفس الحکم.

و أمّا من حیث المنتهی- و هو مرحله حکم العقل بالامتثال- فلأنّه فرع وصول کلا الحکمین فی عرض واحد، و هو مفقود فی المقام، إذ مع وصول الحکم الواقعی لا موضوع للحکم الظاهری أصلا، و مع وصول الحکم الظاهری الحکم الواقعی غیر واصل لا محاله، فلا تحیّر للمکلّف فی مقام الامتثال.

و إذا عرفت هذه المقدّمه، نقول: إنّ حکم المولی بإباحه شرب کلّ من المائعین، المعلومه خمریّه أحدهما مشروطا بعدم شرب الآخر مستلزم لحکمه بإباحه الخمر المعلوم فی البین بشرط ترک شرب المائع المباح، فالخمر المعلوم محکوم بحکمین: أحدهما واقعیّ مطلق، و هو الحرمه، و الآخر ظاهریّ مشروط بترک أمر مباح، و هو الإباحه، و حیث إنّ کلّا من الحکمین و أصل إلی المکلّف و فعلیّ فالتضادّ من حیث المنتهی موجود و إن لم یکن موجودا من حیث المبدأ أصلا.

و بتقریب آخر: لا بدّ فی الحکم الظاهری من احتمال موافقته للواقع،

---

۱- کفایه الأصول: ۳۲۲.

كما أشرنا إليه سابقا، و فى المقام الحكم الواقعى إمّا هو الحلّيّه المطلقه أو الحرمه المطلقه، فجعل الإباحه المشروطه بترك الآخر ظاهرا لا يمكن، إذ انقطع بخلافه، فإنّ المفروض أنّ الحكم الواقعى مطلق غير مشروط بشى ء قطعا.

و بالجمله، لا يمكن شمول أدلّه البراءه لأحد الطرفين أو بعض الأطراف تخييرا، كما لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، غايه الأمر أنّ المانع فى جميع الأطراف ثبوتى بمعنى أنّه لا يعقل تعبّد الشارع بجواز مخالفه العلم الإجمالى قطعا، و لو كان دليل الأصل ظاهرا فى ذلك، لا بدّ من رفع اليد عن ظهوره، و ليس فى بعض الأطراف مانع فى مقام الثبوت، إذ لا مانع فى اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالى، كما ذكرنا سابقا بل، ليس ذلك مجرّد الفرض، فإنّ له واقعا، كما فى مورد تحيّر المكلّف فى أمر القبله، إذ ورد فيه روايه صحيحه- و أفتى على طبقها جماعه- على إجزاء الصلاه إلى أىّ طرف شاء المكلّف(۱)، بل المانع إثباتى، إذ ليس لنا دليل عامّ أو خاصّ على إباحه أىّ فرد اختاره المكلّف.

و ليعلم أنّ المعقول من التعبّد بجواز ارتكاب بعض الأطراف تخييرا إنّما هو التعبّد بإباحه أىّ فرد اختاره المكلّف فى مقام الامتثال، و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فيما يختاره المكلّف، و أمّا التعبّد بالحلّيّه و الإباحه المشروطه بترك الآخر فهو غير معقول، و المانع فيه ثبوتى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما نسب إلى المحقّق القمى- قدّس سرّه- من عدم المانع من جريان الأصول فى بعض الأطراف(۲).

**بقى هناك أمور ينبغى التنبيه عليها:**

**اشاره**

---

۱- الفقيه ۱: ۱۷۹- ۸۴۵، الوسائل ۴: ۳۱۱، الباب ۸ من أبواب القبله، الحديث ۲.

۲- قوانين الأصول ۲: ۲۵.

**الأوّل: أنّ وجوب الموافقه القطعيّه لا يدور مدار حرمه المخالفه القطعيّه،**

فلو فرضنا عدم حرمه المخالفه القطعيّه فی مورد لعدم القدره أو غیر ذلک، لا یسقط وجوب الموافقه القطعیّه، و ذلک لما ذکرنا من أنّ مدار منجّزیّه العلم الإجمالی علی تساقط الأصول فی الأطراف، إذ بعد تساقط الأصول یکون احتمال التکلیف الموجود فی البین غیر مقرون بالمؤمّن، و کلّ احتمال التکلیف الّذی لا یکون مقرونا بالمؤمّن من العقل أو النقل منجّز و لو کان احتمالا بدویّا، و مقتضی منجّزیّه الاحتمال هو الاحتیاط، فالموافقه القطعیّه للتکلیف المحتمل غیر المقرون بالمؤمّن واجبه و لو لم یمکن مخالفته القطعیّه.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده شیخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ وجوب الموافقه القطعیّه یدور مدار حرمه المخالفه القطعیّه، ففی الشبهه غیر المحصوره حیث لا- تحرم المخالفه القطعیّه، لعدم القدره علی ارتکاب جمیع الأطراف لا- تجب الموافقه القطعیّه أیضا(۱)- لا یبتنی علی أساس صحیح.

**الثانی: أنّ العلم الإجمالی مؤثّر فیما إذا لم یکن التکلیف فی بعض أطرافه منجّزا بواسطه القطع الوجدانی أو قیام الأماره علیه أو جریان أصل أو قاعده بلا معارض،**

کما إذا علم بوقوع قطره من الدم فی إناء معیّن، و بعد ذلک علمنا إجمالا بوقوع قطره أخری من الدم إمّا فی هذا الإناء أو إناء آخر، أو قامت أماره علی نجاسه إناء معیّن، و بعد ذلک علم إجمالا بوقوع قطره إمّا فی هذا الإناء أو إناء آخر، أو کان إناء معیّن مستصحب النجاسه فوقعت قطره إمّا فیه أو فی إناء آخر بالعلم الإجمالی، أو علم باشتغال ذمّته بصلاه أدائیّه بمقتضی قاعده الاشتغال، و بعد ذلک علم إجمالا باشتغال ذمّته إمّا بهذه الصلاه الأدائیّه أو صلاه

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۷۶.

أخرى قضائيّه.

و السرّ فى جميع ذلك ما ذكرنا من أنّ مدار تأثير العلم الإجمالى و منجّزيّته هو تساقط الأصول، فإذا فرضنا وجود دليل فى أحد الأطراف من علم أو أماره أو أصل أو قاعده بلا معارض، فلا مانع من شمول دليل الأصل لباقى الأطراف، إذ لا يلزم من شموله له ترجيح بلا مرجّح أو محذور آخر، فيحكم بمقتضى أصل البراءه بإباحه شرب ما فى الإناء الآخر الّذى لم يعلم بنجاسته و لم تقم أماره على ذلك و لم تكن مستصحب النجاسه، و يحكم بأصاله البراءه من وجوب القضاء فى الفرض الأخير.

و من هذا القبيل ما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد إناءين و بعد ذلك علم إجمالا بوقوع قطره من الدم إمّا فى أحد هذين الإناءين أو إناء ثالث، فإنّ العلم الإجمالى الثانى- حيث إنّ التكليف المحتمل فى بعض أطرافه تنجّز بمقتضى العلم الإجمالى الأوّل- لا مانع من شمول دليل الأصل لطرفه الآخر، و لا يلزم منه ترجيح بلا مرجّح، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا طرأ العلم الإجمالى على هذه الأمور، و هكذا فيما إذا كان الأمر على العكس بأن حصل العلم الإجمالى أوّلا ثم طرأت عليه هذه الأمور، و ذلك لوجود الملاك المتقدّم فى هذا الفرض أيضا بعينه، غايه الأمر أنّ الاصطلاح جرى فى الفرض الأوّل بأنّ العلم الإجمالى لا- يؤثّر، و فى الثانى بأنّه منحلّ إلى العلم التفصيليّ أو ما بحكمه و الشكّ البدويّ، و هذا مجرّد اصطلاح، و إلّا فالملاك واحد فيهما، و هو عدم المعارض للأصل الجارى فى الطرف الآخر، و ذلك لأنّ العلم الإجمالى و إن كان منجّزا حين حدوثه إلّا أنّه يعتبر فى بقاء التنجيز بقاء العلم، و فى المقام بعد طروّ العلم التفصيليّ- مثلا- بنجاسه أحد الكأسين معيّنا حال حصول العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما ينعدم العلم

الإجمالى بقاء، و ينكشف أنّ الكأس الآخر لم يكن طرفا للعلم من أوّل الأمر.

نعم، لو طرأ العلم التفصيلىّ بنجاسه أحد الكأسين معيّنا فعلا ـ لا حال حصول العلم الإجمالى، فلا ريب فى بقاء العلم الإجمالى الآن، و أنّه منجز بالقياس إلى الطرف المشكوك، فإنّ التكليف المعلوم المردّد بين الطرفين حيث إنّه تنجّز بواسطه تساقط الأصول فمقتضى الاشتغال بقاؤه و لزوم الخروج عن عهدته.

لا يقال: إنّ الطرف المشكوك فعلا لا مانع من جريان الأصل فيه، فإنّه بلا معارض.

فإنّه يقال: نعم، لا مانع ثبوتا إلّا أنّ أدلّه الأصول قاصره عن الشمول، إذ ليس لها عموم أزمانى حتى نتمسّك بها فى مورد خرج عنها فى زمان.

و الحاصل: أنّ هذا الشك الموجود خرج عن أدلّه الأصول بواسطه التعارض فى زمان، و عوده و دخوله بعد ذلك تحت دليل الأصل يحتاج إلى دليل مفقود فى المقام، و هذا نظير العلم التفصيلىّ بوجوب صلاه الظهر مثلا، و طروّ الشكّ بعد ذلك فى امتثال هذا التكليف المعلوم، و الفرض السابق نظير العلم التفصيلىّ بنجاسه شى ء و طروّ الشكّ بعد ذلك فى أصل النجاسه، الّذى يسمّى بالشكّ السارى، و من المعلوم أنّ مثل هذا العلم التفصيلىّ لا يكون منجّزا بعد انكشاف كونه فى الواقع جهلا مركّبا و وهما و خيالا، و ظهور أنّ التكليف من الأوّل لم يكن معلوما، فإذا كان الأمر فى العلم التفصيلىّ كذلك، ففى العلم الإجمالى بطريق أولى، و هذا بخلاف ما إذا لم يتعلّق الشكّ بأصل التكليف، بل كان التكليف معلوما و كان الشكّ فى امتثال التكليف المعلوم، نظير العلم التفصيلىّ بوجوب صلاه و الشكّ فى امتثالها.

و الفرق بين الصورتين: أنّ ما تعلّق به الشكّ ثانيا عين ما تعلّق به العلم

أوّلا فی الصوره أولی، و غیره فی الصوره الثانیه.

و بعباره أخری: فی الصوره الأولی الشکّ الموجود فعلا شکّ فی تکلیف زائد و مغایر للشکّ الأوّل الّذی کان منشؤه العلم الإجمالی، و فی الصوره الثانیه الشکّ الموجود فعلا هو الشکّ الحاصل أوّلا بواسطه العلم الإجمالی بعینه.

و بالجمله، کلّ ما کان الشکّ فیه من جهه الشکّ فی انطباق ما هو المکلّف به یقینا علیه، و عدمه فهو مورد للاشتغال، کما إذا أتی بإحدی الصلاتین: الظهر و الجمعه، المعلوم وجوب إحداهما إجمالا فلا یمکن أن یقال: إنّ الأصل فی الطرف الآخر بلا معارض، إذ العلم بتوجّه التکلیف قبل إتیان هذه الصلاه موجود و الآن أیضا، و بإتیان هذه الصلاه یشکّ فی الخروج عن عهده التکلیف المعلوم قبل ساعه، و کما یحتمل انطباقه علی الفرد المأتیّ به کذلک یحتمل انطباقه علی غیره، و کلّ ما رجع الشکّ فیه إلی الشکّ فی أصل التکلیف کان موردا للبراءه، و فی جمیع الموارد التی تنجّز التکلیف فی بعض أطراف العلم بمنجّز عقلیّ أو شرعیّ یکون الشکّ فی البعض الآخر شکّا فی تکلیف زائد، فیرجع فیه إلی البراءه من دون فرق بین تنجّزه فیه حال العلم الإجمالی أو قبله، فالإناء الأحمر مثلا- الّذی کان طرفا للعلم الإجمالی بالنجاسه یوم الجمعه- إذا علم بعد ذلک بنجاسته بالخصوص یوم الخمیس، أو قامت البیّنه علی ذلک، أو کان محکوما بذلک بحکم الاستصحاب، کما إذا کان مسبوقا بالنجاسه، أو الاشتغال الّذی هو أصل عقلیّ، کما إذا علمنا فعلا بنجاسته أو نجاسه إناء ثالث أصفر یوم الخمیس، کان الإناء الأبیض- الّذی کان أیضا طرفا للعلم الإجمالی بنجاسه إناء یوم الجمعه- موردا للبراءه، إذ لیس لنا علم بالتکلیف زائدا علی ما ینطبق علی الإناء الأحمر، أو یحتمل انطباقه علیه و علی الإناء الثالث الأصفر،

فالشکّ فی نجاسه الإناء الأبیض شکّ بـدویّ بقاء و إن کان مقرونا بالعلم الإجمالی حـدوثا، و لا یضـرّ ذلک، لما عرفت من أنّ المنجّزیّه دائره مدار العلم حدوثا و بقاء من دون فرق بین العلم التفصیلیّ و الإجمالی.

و الحاصـل: أنّ کـلّ مـا کان بوجوده المقارن موجبا لعـدم تأثیر العلم الإجمالی کان بوجوده الواقعی السابق موجبا لانحلال العلم الإجمالی و إن کان بوجوده العلمی متأخّرا، فإنّ العبره بالمنکشف لا الانکشاف.

**الأمر الثالث: أنّه إذا فرضنا أنّ الأصل الجاری فی بعض أطراف العلم الإجمالی کان أکثر أثرا منه فی البعض الآخر و لم یکن قدر مشترک فی البین،**

کما إذا علم إجمالا بنـذر سوره و تردّد أمرها بین التوحیـد یوم الخمیس أو البقره یوم السبت أو علم بکونه مـدیونا لأحد و تردّد أمره بین درهم لزید أو درهمین لعمرو، فلا ریب فی تنجیز العلم من حیث جمیع الآثار، لتعارض الأصـلین و تساقطهما، فلا بدّ من الاحتیاط- بحکم العقل- بقراءه کلتا السورتین، و إعطاء دراهم ثلاث.

و أمّا إن کان أثر مشترک لکلّ من الأصـلین و کان أحـدهما مختصّا بأثر دون الآخر، کما إذا علم إجمالا بنجاسه أحـد المائعین اللـذین أحـدهما مضـاف و الآـخر مطلق، فإنّ لأصاله الطهاره أثرا مشترکا بینهما، و هو: جواز الشـرب، و أثرا مختصّا بجریانها فی الماء، و هو: جواز التوضّؤ منه.

فذهب شـیخنا الأسـتاذ- قدّس سرّه- إلی تساقط الأصـلین بالنسـبه إلی الأثر المشترک، و جریان أصاله الطهاره فی الماء بالقیاس إلی أثره المختصّ، و هو:

جواز التوضّؤ منه(۱).

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۵۰.

و الظاهر عدم تماميّه ذلک، و ذلک لأنّ أصاله الطهاره بعد أن سقطت بواسطه المعارضه و لم يحكم الشارع بطهاره الماء فلا يجوز التوضّؤ منه، فإنّ من شرائط صحّه الوضوء إطلاق الماء، اللازم إحرازه وجدانا أو تعبّدا، و هو مفقود فی المقام بكلا قسميه.

نعم، لو لم يكن المعلوم بالإجمال نفس الحكم الشرعی بل كان سبب الحكم، كما إذا علم إجمالا بأنّه استقرض من زيد درهما أو كسر إناءه الّذی يساوی درهمين، فلا ريب فی عدم تأثير العلم بالقياس إلى الدرهم الزائد، و ذلک لأنّ المكلّف لا يعلم اشتغال ذمّته بأزيد من الدرهم، فالشکّ بالقياس إلى الزائد شکّ بدوی يرجع فيه إلى البراءه.

و ليعلم أنّ العلم إجمالا بتنجّس شیء إمّا بالبول حتى يلزم غسله مرّتين أو بالدم حتى يكفی مرّه و إن كان من هذا الباب إلّا أنّه لا يجری فيه البراءه بالقياس إلى المرّه الثانيه، لوجود أصل حاكم عليه، و هو استصحاب نجاسته بعد غسله مرّه.

### الأمر الرابع: هل العلم الإجمالی فی التدريجيّات منجّز أم لا؟

و مورد الكلام ما إذا كان احتمال التكليف منجّزا بواسطه العلم الإجمالی، أمّا لو كان منجّزا مع قطع النّظر عن العلم الإجمالی، فهو خارج عن محلّ الكلام.

و هذا كما إذا علم إجمالا بابتلائه فی إحدى معاملاته بالربا، فإنّ احتمال حرمه كلّ معامله من حيث الجهل بالحكم أو الموضوع منجّز و لو لم يكن مقرونا بالعلم الإجمالی، ضروره أنّ الشبهه حكميّه قبل الفحص فی الجهل بالحكم، و مصداقيّه لا يجوز التمسّک بها بعمومات أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ(۱) و أَوْفُوا

---

۱- البقره: ۲۷۵.

بِالْعُقُودِ(۱) فی الجهل بالموضوع.

و بعد ذلک نقول: إنّ أطراف العلم إذا کانت تدریجیّه تاره یکون کلّ واحد منها مقدورا للمکلّف فعلا و تحت اختیاره، کما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد ثوبیه، أو نذر أن یسکن فی إحدی الدارین، فإنّه قادر علی إتیان الصلاه فی هذا الثوب، کما هو قادر علی إتیانها فی الآخر فعلا، و هکذا قادر علی أنّ یسکن فی هذه الدار فعلا، کما هو قادر علی السکنی فی الدار الأخری فعلا و إن لا یقدر علی الجمع بین السکنیین إلّا أنّه لا دخل له بما نحن بصدده، و حینئذ لا ریب فی تنجیز العلم الإجمالی من جهه أنّ التدریجیّه ناشئه من اختیار المکلّف، و إلّا فالتکلیف فعلیّ واصل إلی المکلّف، و هو قادر علی امتثاله، فلا بدّ من الخروج عن عهدته بعد تساقط الأصول فی أطراف العلم.

و أخری لا یکون مقدورا للمکلّف، لتقیّد بعضها بزمان أو زمانیّ متأخّر یقطع بحصوله، و هذا علی قسمین:

قسم یعلم بفعلیّه الخطاب، کما إذا علم بنذر قراءه سوره إمّا الیوم أو غدا بناء علی إمکان الواجب التعلیقی، کما اخترناه و قلنا بأنّه واقع فی الشریعه المقدّسه أیضا.

و قسم آخر: لا یعلم بفعلیّه الخطاب علی کلّ تقدیر، و هذا بناء علی إنکار الواجب التعلیقی، و هو أیضا علی قسمین:

أحدهما: ما إذا کان الملاک تامّا فعلا- بحیث لو أمکن المکلّف أن یجرّ الزمان أو الزمانیّ المتأخّر الّذی هو شرط فی فعلیّه الخطاب، لأمره المولی بذلک، کما فی مثال النذر.

---

۱- المائده: ۱.

و الآخر: ما إذا لم يعلم بتماميّه الملاک فعلا، کما فی المستمرّه الدم، التی تعلم بکونها حائضا فی بعض أيّام الشهر، المردّد بين جميع الشهر، فإنّ تروک الحائض لا يتحقّق لها ملاک تامّ إلّا بعد تحقّق الحيض، ففی أوّل الشهر حيث إنّها تحتمل کونها طاهره لا تعلم بفعليّه حرمه دخول المسجدين و اللبث فی المساجد مثلا لا خطابا و لا ملاکا.

و لا ريب فی تنجيز العلم الإجمالی فی جميع الأقسام غير الأخير، ضروره أنّه يقبح للمولی الترخيص فيما حرّمه مع عدم رفع اليد عن حکمه بالتحريم حين الترخيص، کما هو المفروض، و کذلک يقبح له تفويت الملاک الملزم التامّ الفعلی الواصل إلی المکلّف.

أمّا الأخير: فقد احتمل جريان الأصول فيه، بل بنی عليه ظاهرا الشيخ(۱) قدّس سرّه، و وافقه صاحب الکفايه(۲)، نظرا إلی أنّ الشکّ فی مثل المقام شکّ بدویّ بالقياس إلی الطرف الأوّل، إذ المفروض عدم العلم بتوجّه خطاب من المولی فعلا و لا بوجود ملاک تامّ فعلا، و أنّه ليس فی البين إلّا مجرّد احتمال التکليف و الملاک، فلا مانع من الرجوع إلی الأصل الموجود فيه، و هکذا بالقياس إلی باقی الأطراف.

و خالفهما شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فی ذلک، و بنی علی تساقط الأصول و قبح الترخيص فی جميع الأطراف فی الأخير أيضا کسابقه من جهه أنّ العقل- الّذی هو حاکم فی المقام- لا يفرّق بين ما إذا کان الغرض و الملاک موجودا بالفعل و بين ما يعلم بوجوده بعد مدّه فی قبح تفويته، بداهه أنّه کما لا يشکّ أحد من العقلاء فی أنّ العبد- الّذی يعلم بأنّ المولی عطشان فعلا- يستحقّ

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۵.

۲- کفايه الأصول: ۴۰۸.

العقـاب علی إهراق المـاء الموجود کـذلک لاـ یشـکّ فی اسـتحقاقه العقاب علی إهراق الماء إذا لم یکن المولی عطشان فعلا و لکنّه یعلم بأنّه بعـد ساعه یعرض له العطش المهلک، و کما یقبـح للمولی تفویت الملاک الموجود فی الأوّل کـذلک یقبـح فی الثانی تفویت ما یوجد بعد ذلک من الملاک(۱).

و الأمر کما أفاده قدّس سرّه، فالحقّ تنجیز العلم الإجمالی فی التدریجیّات بتمام أقسامها.

**الأمر الخامس: فی الشبهه غیر المحصوره. و الکلام یقع تاره فی مفهومها، و أخری فی حکمها.**

**أمّا مفهومها: فالظاهر أنّ لیس لها معنی محصّل،**

فإنّ المراد من عـدم الحصـر إن کان ما تکون أطرافه بمرتبه من الکثره یعسـر عـدّها، ففیه أوّلا: أنّه إحاله إلی المجهول، حیث إنّه تختلف الموارد باختلاف زمان العدّ، فإن کان مقدار ثانیه، یعسـر عدّ ما کان أطرافه عشـره، و إن کان مقدار یوم، لا یعسـر عدّ ما کان أطرافه آلافا. و تقیید ذلک بالزمان القلیل أیضا إحاله إلی المجهول، إذ لا یعلم أنّه الثانیه أو الدقیقه أو الساعه.

و ثانیا: لازمه أن یکون ما إذا تنجّس حبّ من التمّن، المردّد بین قدر من الطبیخ من الشبهه غیر المحصوره مع أنّهم لا یلتزمون به. و القول بأنّ الاعتبار باللّقم لا بالحبوب لا وجه له، فإنّ اللقمه لیست طرفا للعلم.

و إن کان المراد من عـدم الحصـر هو ما یعدّ فی العرف غیر محصور، کما قال بعض(۲)، ففیه- مضافـا إلی أنّه لیس من موارد ما یؤخذ مفهومه من العرف،

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۷۲- ۲۷۳.

۲- نسبه الشیخ فی فرائد الأصول: ۲۶۰ إلی الشهید و المحقّق الثانیین و المیسی و صاحب المدارک.

لعدم ورود هذا اللفظ فی آیه أو روایه موضوعا لحکم- أنّه تکون المسأله عقلیّه لا ضابط لها أیضا کما لا یخفی.

و إن کـان المراد أن تکون الأـطراف بحـدّ من الکثره یوجب موهومیّه احتمال التکلیف فی کلّ طرف، کما ذهب إلیه الشـیخ(۱) قـدّس سـرّه، ففیه- مع أنّه أیضـا لاـ ضابـط له، بـداهه أنّ مـا کـان أطرافه عشـره أیضا یکون احتمال وجود النجس فی کلّ طرف بالخصوص موهوما بالنسـبه إلی وجوده فی التسـعه الباقیه، فأیّ مرتبه من الموهومیّه یکون میزانا لعـدم الحصـر؟- أنّه لا وجه لرفع الید عن حکم العقل بوجوب الخروج عن عهده التکلیف المعلوم الواصل مع القدره علی امتثاله بمجرّد ضعف الاحتمال.

و إن کان المراد منه ما بلغت کثره الأطراف بمرتبه لا یمکن للمکلّف ارتکاب جمیعها عاده، کما فسّره به شیخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه، ففیه (۳): أنّه إن کان مراده- قدّس سـرّه- من عدم الإمکان دفعه واحده، فهو یختلف باختلاف الموارد، و لا میزان له، فربّ مورد لاـ یمکن للمکلّف ارتکاب جمیع أطراف ما تکون أطرافه عشـره، کما إذا اشـتبهت دار مغصوبه بین عشـره دور و المکلّف قـادر علی ابتیاع واحـده أو اثنتین من هـذه الـدور، و لا یمکنه ابتیاع جمیع العشـره. و إن کان مراده- قـدّس سـرّه- عـدم الإمکان تدریجا، فقلّما یتّفق مورد- و لو بلغ من الکثره ما بلغ- لا یمکن للمکلّف ارتکاب جمیع أطرافه تدریجا و لو فی تمام عمره.

---

۱- فرائد الأصول: ۲۶۱.

۲- أجود التقریرات ۲: ۲۷۵.

۳- أقول: یرد علیه أوّلا أنّ عدم التمکّن من المخالفه القطعیه لا بدّ و أن یکون مستندا إلی کثره الأطراف، و ما نقض به فی المتن لیس کـذلک بـل مستند إلی تضـادّ الأـطراف. و ثانیـا: لا مجال لتقسیم عـدم التمکّن إلی الـدفعی و التـدریجی، فإنّه لو أمکنت المخالفه القطعیّه فهو خارج عن الشبهه غیر المحصوره سواء أمکنت دفعه أو تدریجا. (م).

## أمّا حكم الشبهه غير المحصوره:

### اشاره

فبعد ما عرفت من عدم معنى محصّل لها لا يبقى مجال للبحث عن حكمها، فالتحقيق أن يقال: إنّ موارد العلم الإجمالى بالتكليف سواء كانت الشبهه محصوره أو كانت غير محصوره- بأىّ معنى من الحصر و عدمه- لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثه:

قسم: لا يمكن للمكلّف موافقته القطعيه و لا مخالفته القطعيّه، و هذا من موارد دوران الأمر بين المحذورين، و قد تقدّم أنّه مورد البراءه عقلا و نقلا.

و قسم آخر: لا يمكن موافقته القطعيّه و لكن يمكن مخالفته القطعيّه، كما إذا اشتبه أمر القبله بين الجهات الأربع، و تردّد الثوب الطاهر بين عشره ثياب، و تردّد المسجد الطاهر أيضا بين عشره، فحينئذ تحصل الموافقه القطعيّه بإتيان أربعمائه صلاه، و هو غير مقدور للمكلّف، لعدم سعه الزمان المحدود له لذلك، و لكن يمكنه المخالفه القطعيّه بترك الصلاه رأسا، و لا ريب فى حرمه المخالفه القطعيّه فى هذا القسم و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه بالمقدار الممكن.

و قسم ثالث: عكس السابق، و هو ما أمكنت موافقته القطعيّه دون المخالفه القطعيّه، كما مثّلنا له سابقا بأن علم إجمالا بحلفه على ترك سكنى دار أوّل طلوع الشمس و تردّد أمر هذه الدار بين دارين، فإنّ موافقته القطعيّه ممكنه بترك السكنى فى كلتيهما فى هذا الوقت، و لكن مخالفته القطعيّه غير ممكنه، لعدم القدره على السكنى فى دارين فى زمان واحد، و قد ذكرنا أنّ الموافقه القطعيّه واجبه، و لا يدور وجوبها مدار حرمه المخالفه حتى ينتفى بانتفائها، كما التزم به شيخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه، لأنّ الميزان فى تنجيز العلم بل كلّ احتمال للتكليف عدم مقرونيّته للمؤمّن العقلى أو الشرعى، و هو مفقود فى المقام،

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۷۶.

لتساقط الأصول بواسطه التعارض، و أمّا عدم حرمه المخالفه القطعيّه فليس لقصور فى ناحيه التكليف حتى يلازم عدم وجوب الموافقه، بل لعدم قدره المكلّف من جهه عدم تميّز المكلّف به.

و الحاصل: أنّه يجب الاجتناب فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، سواء كثرت الأطراف أو قلّت، لعدم وجود المؤمّن، و احتمال التكليف- الّذى هو مساوق لاحتمال العقاب و لو كان موهوما بمرتبه من الوهم لا تتصوّر تحتها مرتبه- ما لم يكن مقرونا بالمؤمّن منجّز.

نعم، كثره الأطراف تلازم غالبا ما يوجب سقوط العلم عن التنجيز من الخروج عن محلّ الابتلاء أو العسر أو الحرج.

و دعوى الإجماع على عدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره من السقوط بمكان، فإنّ هذه المسأله من المسائل المستحدثه، مضافا إلى أنّ الإجماع لو سلّم فهو محتمل المدركيه، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أحد الوجوه المذكوره لعدم لزوم الاجتناب.

كما أنّ دعوى أنّ فى الحكم بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهه غير المحصوره حرجا نوعيّا منفيّا بأدلّه نفى الحرج، أيضا ساقطه، فإنّ أدلّه نفى الحرج و العسر- كسائر أدلّه الأحكام- سيقت بنحو القضايا الحقيقيّه، فالمستفاد منها أنّ كلّ مكلّف فى أىّ زمان إذا كان حكم من الأحكام حرجيّا عليه، فهو منفىّ عنه، فلو فرضنا أنّ الوضوء حرجىّ على عامّه المكلّفين، لبروده الهواء أو غير ذلك، و لم يكن حرجيّا بالقياس إلى مكلّف خاصّ، لحراره مزاجه مثلا، لا يمكن الحكم بأنّه يتيمّم، لمرفوعيّه وجوب الوضوء بأدلّه الحرج، بل اللازم عليه هو الوضوء، لعدم تحقّق العنوان- المأخوذ فى أدلّه نفى الحرج- فى حقّه، و هو حرجيّه الوضوء و إن كان متحقّقا فى حقّ غيره.

نعم، لو كان الحرج حكمه للتشريع- كما فى خيار الشفعه، الّذى حكمه جعله هو ضرر الشريک نوعا، أو غسل الجمعه، أو العدّه، أو غير ذلک ممّا يكون أمر نوعى حكمه لأصل الجعل و التشريع لا عنوانا مأخوذا فى دليله- لتمّ ما ذكر، إلّا أنّه ليس الأمر كذلک. و لتحقيق المطلب محلّ آخر.

و ربّما يتمسّک لعدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره:

بقوله عليه السلام فى الروايه الوارده فى الجبن: «أ من أجل مكان واحد تجعل فيه الميته حرم ما فى الأرض جميعا؟»(۱).

و الظاهر أنّ موردها بقرينه قوله عليه السلام: «حرم ما فى الأرض جميعا» ما يكون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا يكون دليلا للمطلوب.

**بقى شى ء،**

و هو: أنّه لو فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال مائه و تردّد أمرها بين ألف- و يسمّى هذا الفرض فى الاصطلاح بشبهه الكثير فى الكثير- فعلى ما ذكرنا من عدم الفرق بين كثره الأطراف و قلّتها فى تنجيز العلم لا بدّ من الاجتناب عن جميع الأطراف ما لم يقترن بمانع آخر.

و هكذا على ما أفاده الشيخ من سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بواسطه موهوميّه احتمال التكليف فى كلّ طرف فيما كثرت أطراف الشبهه، فإنّ نسبه المائه إلى الألف نسبه الواحد إلى العشره، فحكمها حكم الواحد المردّد بين العشره، الّذى يحكم الشيخ- قدّس سرّه- بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف.

و على مبنى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- يلحق بالشبهه غير المحصوره، فإنّ ضابطها عنده- قدّس سرّه- عدم إمكان ارتكاب الجميع للمكلّف بحيث يعلم بالمخالفه القطعيّه، و لا يمكن فى المقام المخالفه القطعيّه للمكلّف، لتوقّفها

---

۱- المحاسن: ۴۹۵- ۵۹۷، الوسائل ۲۵: ۱۱۹، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۵.

على ارتكـاب تسـعمائه و واحـد، و هو غير مقـدور للمكلّف، فـإذا لـم تحرم المخالفه القطعيّه لم تجب الموافقه القطعيّه أيضا على مبناه.

**تذييل: لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره،**

فهل حينئذ تكون الشـبهه كلا شـبهه، أو يكون العلم كلا علم بحيث يكون حال الشبهه غير المحصوره، المقرونه بالعلم الإجمالى حال الشبهه البدويّه؟

و تظهر ثمره هـذا النزاع فيمـا إذا كـان مورد الاشـتباه فى نفسه مع قطع النّظر عن العلم الإجمـالى مقتضـيا للاحتياط، كما إذا تردّد مائع مضاف بين عدد غير محصور من الإناءات التى فيها ماء مطلق، فإنّ المائع المشـتبه كونه ماء مطلقا أو مضافا لا يجوز التوضّـؤ منه و لو كانت الشبهه بدويّه.

فعلى القول بأنّ الشـبهه كلا شـبهه يجوز التوضّؤ من كلّ مائع من هـذه المائعات الكثيره التى واحد منها مضاف، إذ المفروض أنّ احتمال وجود المضاف فيها ملغى، و الشبهه كلا شبهه، فكأنّما نعلم بإطلاق كلّ منها.

و على القول بـأنّ العلم الإجمـالى كلاـ علم، و كـأنّه لم يحصـل لنـا العلم الإجمالى، لا يجوز التوضّؤ من شـى ء منها بمعنى أنّه لا يجوز الاكتفاء بالتوضّؤ بواحد منها، إذ المفروض أنّ نفس الشبهه- و لو كانت بدويّه- تقتضى الاحتياط.

و الظاهر أنّه يختلف الحكم باختلاف المدارك فى عدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره.

فعلى مبنى الشـيخ قدّس سـرّه- من ضـعف احتمال التكليف عند كثره الأطراف و عدم اعتناء العقلاء به بحيث يعدّ المعتنى به من الوسواسـين- لا بدّ من الالتزام بأنّ الشـبهه كلا شبهه، و أنّه يجوز التوضّؤ فى المثال، لضعف احتمال الإضافه فى كلّ مائع، و عدم اعتناء العقلاء به، فكأنّه لم يكن.

و على مبنى شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ الملاک عدم حرمه المخالفه

القطعیّه، لعـدم القـدره علیها، و أنّه من جهتها لا تجب الموافقه أیضا- لا بدّ من الالتزام بأنّ العلم کلا علم، و أنّه لا یجوز التوضّـؤ فی المثال، فإنّ العلم الإجمالی الّذی لا تجب موافقته، لعدم حرمه مخالفته یکون حاله حال الشـبهه البدویّه، فإذا فرضـنا فی مورد أنّ الشبهه البدویّه اقتضت الاحتیاط، فما هو بمنزلته أیضا من العلم الإجمالی مقتض للاحتیاط فی مثل هذا المورد.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده قدّس سرّه- من جواز التوضّؤ لصیروره المضاف فی البین کالتالف(۱)- لا یوافق مبناه، فإنّ ما ذکره من کونه کالتـالف جـار فیمـا أمکن فیه المخالفه القطعیّه أیضا من الشـبهه التی کثرت أطرافها بحیث صار المعلوم بالإجمال کالتالف مع أنّه- قدّس سرّه- لا یلتزم به.

مع أنّه لا معنی لصـیرورته کالتالف، و هل یلتزم- قـدّس سـرّه- بصـیروره الـدرهم المأخوذ من الغیر المختلط مع ألفین درهم من نفس الآخذ کالتالف فلا یضمن لصاحبه؟

**الأمر السادس: فی الاضطرار إلی بعض الأطراف. و الکلام یقع فی مقامین:**

**الأوّل: فی الاضطرار إلی البعض المعیّن.**

و له صور، أولاها: ما إذا تحقّق الاضطرار بعد حدوث التکلیف و تنجّزه.

صریـح کلاـم الشـیخ- قـدّس سـرّه- أنّ العلـم الإجمـالی منجز- فی هـذه الصـوره- فی بـاقی الأـطراف، نظرا إلی أنّ الشـکّ بعد الاضـطرار إلی طرف معیّن عین الشکّ قبل حدوث الاضـطرار، و بعد ما لم یقترن بالمؤمّن- لتساقط الأصول فی أطراف العلم فی زمان- لا دلیل علی جواز ارتکابه، فیبقی العلم بالقیاس إلی غیر

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۷۸.

المضطرّ إليه من الأطراف على تنجيزه(۱).

و خالفه صاحب الکفایه- قدّس سرّه- فی متن الکفایه بدعوی أنّ العلم یزول بمجرّد حدوث الاضطرار، فإنّ عدم الاضطرار من حدود التکلیف و قیوده، حیث إنّ من شرائط التکلیف بشی ء أن لا یکون مضطرّا إلیه، فالشکّ بعد ذلک بدویّ تجری البراءه فیه.

ثمّ أشکل علی نفسه بأنّ لازمه القول به فی مورد فقدان بعض الأطراف.

و أجاب: بأنّ فقدان بعض الأطراف لیس من قیود التکلیف، بخلاف عدم الاضطرار(۲).

و رجع عن هذا المبنی فی هامش الکفایه(۳)، و وافق الشیخ قدّس سرّه. و الرجوع فی محلّه.

و ما أفاده فی جواب الإشکال الّذی أورده علی نفسه- من أنّ فقدان بعض الأطراف لیس من حدود التکلیف و قیوده- لیس فی محلّه، حیث إنّ وجود الموضوع أیضا من شرائط فعلیّه التکلیف، فلا بدّ من إحرازه، و بفقدان بعض الأطراف یحتمل فقدان موضوع التکلیف، الّذی هو مساوق لانتفاء نفس التکلیف، و هذا واضح لا یخفی.

و بالجمله، لا إشکال فی تنجیز العلم الإجمالی فی هذه الصوره بقاء کما کان منجّزا حدوثا.

و هکذا لا إشکال فی عدم تنجیزه فی الصوره الثانیه، و هی ما إذا تحقّق سبب التکلیف بعد تحقّق الاضطرار، ضروره أنّه لیس فی البین حینئذ إلّا

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۴.

۲- کفایه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۳- هامش کفایه الأصول: ۴۰۹.

احتمال حدوث التكليف.

مثلا: لو اضطرّ المكلّف إلى شرب أحد المائعين، الّذى هو الماء، ثمّ بعد ذلك علم إجمالا بوقوع قطره من الدم إمّا فيما اضطرّ إلى شربه لرفع عطشه المهلك أو فى المائع الآخر الّذى هو الخلّ و لم يضطرّ إليه، لم يكن للمكلّف علم بحدوث التكليف أصلا، إذ على تقدير وقوع الدم فى الماء فهو غير مكلّف بالاجتناب قطعا، لمكان الاضطرار إلى شربه، فيبقى مجرّد احتمال بدوىّ للتكليف ناشئ عن احتمال وقوع الدم فى الخلّ، و لا مانع من جريان أصل البراءه فيه، لعدم أصل معارض له.

و إنّما الإشكال فى الصوره الثالثه، و هى ما إذا اضطرّ المكلّف إلى شرب الماء فى المثال ثمّ بعد ذلك علم إجمالا- بوقوع النجاسه قبل الاضطرار إلى شرب الماء إمّا فيه أو فى الخلّ.

و هذه الصوره متوسّطه بين الصوره الأولى و الثانيه، و قد اتّفقت كلمات شيخنا الأنصارى(۱) و شيخنا الأستاذ(۲) و صاحب الكفايه(۳)- قدّس سرّه- على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى هذه الصوره كسابقتها، و ألحقوا بتلك صوره حصول العلم بوقوع النجاسه فى أحدهما حال تحقّق الاضطرار إلى شرب الماء. و الحقّ معهم قدّس سرّه.

و البحث لا يختصّ بصوره الاضطرار، بل يعمّ الخروج من مورد الابتلاء، و الفقدان، ففى كلّ مورد جاز للمكلّف ارتكاب شى ء للاضطرار، أو خروج طرفه عن محلّ الابتلاء، أو فقدانه، و بعد ذلك صار طرفا للعلم الإجمالى بالتكليف قبل عروض هذه الأمور، لم يكن العلم الإجمالى منجّزا،

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۴، أجود التقريرات ۲: ۲۶۵- ۲۶۶، كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۲- فرائد الأصول: ۲۵۴، أجود التقريرات ۲: ۲۶۵- ۲۶۶، كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۳- فرائد الأصول: ۲۵۴، أجود التقريرات ۲: ۲۶۵- ۲۶۶، كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

فيجوز شرب المائع غير المضطرّ إليه مثلا، كما يجوز شرب ما يضطرّ إلى شربه ما دام الاضطرار باقيا، أمّا بعد رفع الاضطرار بشرب بعض الماء مثلا، فيكون العلم منجّزا، لوجود ملاك التنجيز الّذى هو تساقط الأصول.

و الوجه فى عدم التنجيز فى جميع ذلك: أنّ قبل تحقّق الاضطرار لو كان المكلّف غافلا عن حدوث التكليف، لم يكن الأصل جاريا فى الطرفين حتى يقع التعارض بين الأصلين و يتساقطا، و لو كان ملتفتا إلى التكليف، فالمفروض أنّه لم يكن عالما به- و إنّما حصل له العلم بعد الاضطرار- حتى تتساقط الأصول فى أطراف علمه بالتكليف، فكان جميع الأطراف موردا لأصل البراءه فى ذلك الزمان.

و بعد تحقّق الاضطرار أيضا- كما عرفت- ليس فى البين إلّا احتمال التكليف، فلم يمض زمان على المكلّف كان التكليف منجّزا عليه بواسطه تعارض الأصول و تساقطها حتى يقال: لا دليل على البراءه فى الطرف غير المضطرّ إليه بعد عدم شمول دليل الأصل فى زمان، و إنّ عوده بعد سقوطه فى زمان يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود فى المقام.

و بالجمله، لا مانع من شمول دليل الأصل للطرف غير المضطرّ إليه إلّا ما يتوهّم من أنّ قاعده الاشتغال و استصحاب بقاء كلى التكليف محكّم فى المقام.

و حاصل الشبهه: أنّ وجوب الاجتناب المحتمل انطباقه على كلّ من الطرفين كان قبل الاضطرار تكليفا فعليّا ثابتا على الفرض، غايه الأمر أنّه لم يكن منجّزا حال ثبوته، لعدم العلم به حينئذ، و بعد تحقّق الاضطرار دار أمره بين مقطوع الزوال على تقدير انطباقه على الطرف المضطرّ إليه، و مقطوع البقاء على تقدير انطباقه على الطرف الآخر، فحاله حال العلم بثبوت جامع الحدث المردّد

بین الأکبر و الأصغر المقطوع بقاؤه بعد التوضّؤ علی الأوّل، و المقطوع زواله بعد ذلک علی الثانی، فتحقّق فی محلّه جریان مثل هذا الاستصحاب المسمّی بالقسم الثانی من استصحاب الکلّی، فلا مانع من استصحاب کلّی وجوب الاجتناب فی المقام، کما لا مانع من استصحاب کلّی الحدث و إن لا تترتّب علی هذا الاستصحاب آثار الفرد من حرمه دخول المسجد و المسّ و غیر ذلک، و إنما تترتب علیه آثار نفس الکلّی من عدم جواز الدخول فی الصلاه إلّا بعد الغسل.

و حاصل الجواب: أنّه فرق بیّن بین العلم بثبوت أصل التکلیف و الشکّ فی بقائه من أیّ سبب کان، کما فی مثال الحدث، و بین الشکّ فی أصل حدوث التکلیف، و لا ریب أنّ الأوّل مورد للاشتغال و استصحاب التکلیف الثابت، و الثانی مورد للبراءه، و المقام من قبیل الثانی لا الأوّل، و ذلک لأنّ المعلوم بالإجمال فی المقام إنّما هو التکلیف الفعلیّ علی کلّ تقدیر، و هو مقطوع الزوال بعد تحقّق الاضطرار، و ما یحتمل بقاؤه هو وجوب الاجتناب المردّد تعلّقه بالماء المضطرّ إلی شربه حتی یکون ساقطا أو بالخلّ غیر المضطرّ إلی شربه حتی یکون باقیا، فالاستصحاب فی المقام من قبیل استصحاب الفرد المردّد الّذی لا نقول به، لا القسم الثانی من استصحاب الکلّی.

و بالجمله، لیس الشکّ فی المقام شکّا فی بقاء التکلیف بعد العلم بثبوته، بل الشکّ فی المقام شکّ فی أصل حدوث التکلیف، فإنّ وجوب الاجتناب عن الخلّ غیر المضطرّ إلی شربه لم یکن معلوما فی زمان حتی نستصحبه أو نحکم بلزوم الخروج عن عهدته بحکم العقل، بل من أوّل الأمر کان مشکوکا، لاحتمال وقوع النجس فی الطرف المضطرّ إلیه.

**المقام الثانی: فی الاضطرار إلی بعض الأطراف لا علی التعیین.**

و الظاهر أنّه لا یوجب سقوط العلم عن التنجیز فی جمیع الصور حتی

صوره حدوث التكليف و العلم به بعد تحقّق الاضطرار.

و السرّ فی ذلک أنّ الاضطرار لا یحتمل تعلّقه بالنجس فضلا عن أن یکون مقطوعا، فالتکلیف بوجوب الاجتناب عن النجس فعلیّ منجّز، و لیس النجس الواقعی موردا للاضطرار حتی یسقط به، بل مورد الاضطرار هو المائع الطاهر، و هل یتوهّم أحد- فی فرض تمیّز النجس عن الطاهر- جواز شرب النجس بدعوی تعلّق الاضطرار بأحدهما؟ فإذا کان التکلیف فعلیّا و لا یحتمل سقوطه و المفروض أنّ المکلّف لا یمیّز النجس عن الطاهر حتی یرفع اضطراره بشرب الطاهر و یجتنب عن النجس و لا بدّ له من شرب أحدهما المحتمل انطباقه علی النجس، فلیس(۱) للمولی أن یرخّص فی شرب کلّ منهما، فإنّه ترخیص فی المعصیه، و هو قبیح، کما لیس له أن لا یرخّص فی شی ء منهما، و إلّا یموت المکلّف عطشا، فلا بدّ له من الترخیص فی شرب أحدهما فقط، فإن صادف الطاهر، فهو، و إن صادف النجس، فلا محذور فی ترخیصه، کما لا محذور فی ترخیصه فی الاقتحام فی الشبهات البدویّه لو صادفت الحرام الواقعی، و قد ذکرنا أنّ أدلّه الأصول فی نفسها لا مانع من شمولها لبعض الأطراف، و لا یلزم من شمولها له محذور عقلی، و قلنا: إنّ المانع فی مقام الإثبات هو لزوم الترجیح بلا مرجّح، فإذا فرض فی مورد وجود المرجّح لبعض دون بعض، فدلیل الأصل یشمله لا محاله، و دلیل الاضطرار مرجّح فی المقام.

و بالجمله، لا فرق فی المقام بین الصّور أصلا، و التکلیف فی جمیعها منجّز، کما إذا لم یکن اضطرار فی البین، غایه الأمر أنّ العلم فی المقام منجّز فی بعض الأطراف، و فی مورد عدم الاضطرار منجّز فی جمیع الأطراف.

---

۱- جواب لقوله: فإذا کان ...

و بذلک اتّضح أنّ الاضطرار إلی بعض غیر المعیّن موجب للتوسّط فی التنجیز لا التکلیف.

و بعباره أخری: أنّ الاضطرار مقتض لکون المقام واسطه بین موارد الشبهات البدویّه و موارد العلم الإجمالی غیر المقرونه بالاضطرار، فإنّ التکلیف غیر منجّز فی موارد الشبهات البدویّه مطلقا، و فی موارد العلم الإجمالی غیر المقرونه بالاضطرار منجّز مطلقا، و فی جمیع الأطراف و فی المقام منجّز فی بعض الأطراف غیر منجّز فی الآخر، نظیر تنجّز التکلیف بالأقلّ دون الأکثر، بمعنی أنّ مخالفه التکلیف لو کانت مستنده إلی ما رخّصه الشارع فی ارتکابه- و هو جمیع الأطراف- یستحقّ العقاب علیها، کما أنّ ترک الصلاه لو کان مستندا إلی ترک السوره المشکوک وجوبها، لا یعاقب علیه، و لو کان مستندا إلی ترک الرکوع و السجود و غیر ذلک ممّا تیقّن وجوبه، یستحقّ علیه العقاب، لا أنّه مقتض لکون المقام واسطه بین الشبهات البدویّه و موارد الاضطرار إلی المعیّن بعد العلم الإجمالی، کما أفاده شیخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه.

و لمزید التوضیح نقدّم مقدّمه، و هی أنّ الحکم الإلزامیّ- وجوبیّا کان أو تحریمیّا- کما یثبت لمطلق الوجود تاره و صرف الوجود أخری- و مثّلنا سابقا للحکم التحریمی، الثابت لصرف الوجود بمعنی أوّل الوجودات و ناقض العدم- کذلک الحکم الترخیصی أیضا- سواء کان الإباحه أو الکراهه أو الاستحباب- یتصوّر ثبوته لمطلق الوجود و لصرف الوجود.

و مثال ثبوته لصرف الوجود: کما إذا أذن أحد لأحد دخول داره مرّه

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۶۹- ۲۷۱.

واحده، فصرف وجود الدخول مأذون فیه و مباح، و أمّا الوجود الثانی و الثالث فغصب و حرام، و لا فرق فی ذلک بین الحکم الواقعی و الظاهری، فکما أنّ الترخیص الواقعی یمکن تعلّقه بصرف الوجود و مطلق الوجود کذلک الترخیص الظاهری یمکن تعلّقه بمطلق الوجود و صرف الوجود.

و بعد ثبوت هذه المقدّمه نقول: ذکرنا سابقا أنّ تنجیز العلم الإجمالی متوقّف علی تساقط الأصول فی أطرافه و أنّها غیر جاریه فی بعضها، للزوم الترجیح بلا مرجّح، و ذکرنا آنفا أنّ دلیل «رفع ما اضطرّوا إلیه» مرجّح فی المقام، لأنّ المکلّف یضطرّ إلی شرب الماء الطاهر، و حیث لا یمیّزه عن النجس لا یمکنه القطع بالموافقه، المسبّب عن الجمع فی الترک، لوقوعه فی الضرر، فیتنزّل العقل من الموافقه القطعیّه إلی الموافقه الاحتمالیّه. و منشأ التنزّل هو ترخیص المولی فی ارتکاب بعض الأطراف لرفع الاضطرار، و من المعلوم أنّ الاضطرار یرتفع بصرف الوجود، فلا محاله یکون الترخیص متعلّقا بصرف الوجود، و بما أنّ المضطرّ إلیه واقعا لیس إلّا خصوص الماء الطاهر کما عرفت، و صرف الوجود لیس بمضطرّ إلیه واقعا، و إنّما یرفع به الاضطرار، لا أنّه مصداق للمضطرّ إلیه، فالترخیص ظاهری لا واقعی، ضروره أنّ مجرّد الاختیار لا یوجب صیروره ما یختاره المکلّف- و هو أوّل الوجودات- لرفع اضطراره مضطرّا إلیه واقعا، فإنّ رفع الاضطرار به غیر تعلّق الاضطرار به بالخصوص حقیقه، و ما یسقط التکلیف و یکون من حدوده و قیوده هو الثانی دون الأوّل، و لیس الاختیار أیضا من أحد مسقطات التکلیف- کالاضطرار- حتی یکون ما اختاره مباحا واقعا.

فما أفاده صاحب الکفایه- من کون أحدهما مباحا واقعا- و هو ما یختاره

المكلّف لرفع اضطراره- ينافى القول بأنّ التكليف معلوم(۱)- غير تامّ.

و هكـذا مـا أفاده شـيخنا الأسـتاذ قـدّس سـرّه- من أنّ ما يختاره المكلّف مصـداق للمضـطرّ إليه، فالترخيص واقعىّ، و الاضـطرار مقتض للتوسّط فى التكليف، لعدم العلم بفعليّته على كلّ تقدير، بل فعلىّ على تقدير انطباقه على غير ما يختاره المكلّف، و ساقط على تقدير انطباقه على ما يختاره المكلّف(۲)- غير تامّ أيضا، كما هو واضح لا يخفى.

فلا يقاس المقام بالاضـطرار إلى البعض المعيّن الّذى كان الطرف المضـطرّ إليه مباحا واقعا، لكونه مصداقا للمضـطرّ إليه واقعا، لا أنّه يرفع به الاضـطرار و لكنّه لاـ يعلم أنّه مصـداق للمضـطرّ إليه واقعـا، لعـدم التمييز بين الطـاهر و النجس، كما فى المقام، و لـذا يكون الترخيص فيه واقعيّا، بخلاف المقام، حيث إنّ الترخيص فيما يختاره المكلّف- كما عرفت- ظاهرى لا واقعى.

و قاس شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- المقام بالاضطرار إلى المعيّن، و بعد ما أفاد من أنّ التوسّط توسّط فى التكليف لا التنجيز أورد على نفسه سؤالاـ و هو: أنّه مـا الفـارق بين المقـامين مع إباحه بعض الأطراف واقعا؟ و ما الموجب لجريان البراءه فى الطرف غير المضـطرّ إليه فى الاضـطرار إلى المعيّن، و عـدم جريانهـا فى المقـام مع أنّ ملاـك جريـان الأصـل- و هو عـدم العلم بـالتكليف، لاحتمال انطباق ما هو معلوم بالإجمال على الطرف الّذى هو مباح واقعا، لتعلّق الاضطرار به- مشترك فيهما؟

ثمّ أجـاب عنه: بـأنّ الاضـطرار فى صوره تعلّقه بـالمعيّن بنفسه مسـقط للتكليف، فيرجع الشـكّ فى الطرف الآـخر إلى الشكّ فى أصل ثبوت التكليف،

---

۱- كفايه الأصول: ۴۰۸- ۴۰۹.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۶۹- ۲۷۰.

لاـ إلى بقائه بعد حدوثه، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الاضطرار ليس مسقطا للتكليف، لعدم تعلّقه بالنجس، و إنّما المسقط للتكليف هو اختيار المكلّف، فالتكليف قبل اختياره لأحد الفردين ثابت، و بعد اختياره أحدهما يسقط واقعا على تقدير انطباقه على ما اختاره، و يبقى على تقدير انطباقه على الآخر، فالشكّ فى التكليف فى الطرف الآخر شكّ فى السقوط بعد الثبوت، نظير تحقّق الاضطرار بعد العلم، لا أنّه شكّ فى أصل الثبوت، فلا يكون موردا للبراءه(۱).

و فيه أوّلا: ما عرفت من أنّ الترخيص ظاهرى لا واقعى.

و ثانيا: لو سلّم كون الترخيص واقعيّا، لا بدّ من الالتزام بالبراءه فى الطرف الآخر كالاضطرار إلى المعيّن، و لا مدفع عن الإشكال، إذ لاـ يعقل أن تكون الحرمه الواقعيّه مغيا باختيار المكلّف، و أىّ فائده فى النهى عن الشى ء الّذى يصير مباحا باختياره و ارتكابه؟ فلاـ يمكن القول بحرمه ما يختاره قبل اختياره، بل لا بدّ من القول بإباحته من أوّل الأمر، و إذا كان كذلك، فليس الشكّ فى الطرف الآخر شكّا فى السقوط بعد الثبوت، بل الشكّ يكون شكّا فى أصل ثبوت التكليف، لاحتمال انطباقه على ما يختاره الّذى يكون مباحا.

هذا تمام الكلام فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى فى الشبهه التحريميّه، و يجرى فى الشبهه الوجوبيّه ما جرى فى الشبهه التحريميّه حرفا بحرف، و لاـ فرق بينهما أصلا إلّا أنّ المرخّص فيه فى الشبهه التحريميّه فى صوره الاضطرار بأحدها لا بعينه- كما عرفت- أوّل الوجودات، و فى الشبهه الوجوبيّه آخرها، فإذا اضطرّ المكلّف إلى إفطار يوم من شهر رمضان لا بعينه،

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۷۰- ۲۷۱.

فلا بدّ أن يختار آخر الشهر، لعدم تحقّق الاضطرار قبل ذلک، فلا مجوّز للإفطار فی سوی الیوم الأخیر.

**الأمر السابع:**

**اشاره**

ذکر شیخنا الأنصاری- قدّس سرّه- أنّ من شرائط تأثیر العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیّه أن یکون التکلیف المعلوم بالإجمال قابلا- للدعوه فی کلّ طرف علی تقدیر ثبوته فیه بأن یکون جمیع الأطراف موردا للابتلاء، إذ لو کان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء و لم یکن التکلیف علی تقدیر ثبوته فیه قابلا للدعوه، لم یتعلّق العلم بتکلیف فعلیّ علی کلّ تقدیر، فإنّ من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال علی هذا الطرف الّذی هو خارج عن محلّ الابتلاء و غیر مقدور له عاده، و لم یقبل النهی عنه، لکونه متروکا بنفسه و لو لم ینه عنه المولی أصلا، و مع هذا الاحتمال لم یعلم إلّا بتکلیف فعلیّ علی تقدیر انطباقه علی مورد الابتلاء، و غیر فعلیّ مشروط بحصول الابتلاء به علی تقدیر انطباقه علی الخارج عن الابتلاء، و مثل هذا العلم لا یکون منجّزا(۱).

و أفاد صاحب الکفایه- قدّس سرّه- فی هامشها ما حاصله: أنّ عدم الخروج عن الابتلاء کما هو شرط فی تأثیر العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیّه کذلک شرط فی تأثیر العلم الإجمالی فی الشبهات الوجوبیّه أیضا، فإذا فرضنا أنّ الفعل فی بعض الأطراف فی الشبهات الوجوبیّه حاصل بنفسه بمعنی أنّه یصدر من المکلّف و لو لم یتعلّق به إلزام من المولی أصلا، فلا یکون مثل هذا العلم الإجمالی منجّزا، و ذلک لأنّ ملاک عدم التنجیز- و هو عدم قابلیّه بعض الأطراف للتکلیف- موجود فی المقام، ضروره أنّ کلّ ما لم یکن مقدورا للمکلّف عاده

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۰.

فعلاـ أو تركـا و كـان بحيث يتحقّق فی الخارج و لو لم يأمر أو ينه عنه المولی لم يكن قابلا للتكليف، و كان توجيه الخطاب إليه لغوا(۱).

و اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ما اختاره شيخنا الأنصاری أعلی اللّه مقامه، و أفاد فی وجه ذلک: أنّه فی التكاليف التحريميّه حيث إنّ المطلوب هو الترک و عدم وجود مفسده ملزمه فی الخارج، فإذا كان الفعل غير مقدور للمكلّف كالنظر إلی الجاريه المختصّه بالملک لمن كان بعيدا عنها بمراحل و لا يقدر عاده علی الوصول إليها، كان متروكا لا محاله، و ليس الترک مستندا إلی إرادته و اختياره، فلا يكون قابلا لتعلّق التكليف به، فإنّه طلب لما هو حاصل.

و أمّا فی التكاليف الإيجابيّه فحيث إنّ المطلوب هو الفعل الاختياری و هو لا يصدر إلّا عن إراده و اختيار، يصحّ تعلّق التكليف به و لو لم يرغب المكلّف إلی تركه بحسب طبعه و لو لم يكن إيجاب من المولی، كالإنفاق علی الولد العاجز عن تحصيل معاشه مع التمكّن، ففرق بين المقامين، و لا يقاس الشبهات الوجوبيّه بالشبهات التحريميّه فی ذلک.

ثمّ فرّع- قدّس سرّه- علی ذلک أنّ كلّ ما كان مستندا إلی اختيار المكلّف فعلا أو تركا قابل لتعلّق الإلزام به إذا كان له مصلحه أو مفسده ملزمه، إذ لا يشترط فی صحّه التكليف بمثله إلّا إمكان الداعويّه و الزاجريّه لا فعليّتهما(۲).

و التحقيق فی المقام أنّ هذا الشرط ليس بشرط لتأثير العلم الإجمالی علی الإطلاق، فإنّ الخارج عن محلّ الابتلاء فعلا أو تركا لو كـان خارجـا عن تحت اختيـاره عقلاـ بأن كان محالا ذاتيّا أو عاديّا، كالطيران إلی السماء، فإنّه و إن كان ممكنا بالذات إلّا أنّه محال عاده، و المحال العادی محال عقلی بالقياس إلی غير

---

۱- كفايه الأصول: ۴۱۰( الهامش).

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۵۰- ۲۵۲.

القـادر إلى تحصـيل مقـدماته- فلاـ ينبغى الشكّ فى عـدم تأثير العلم الإجمالى الّـذى كان بعض أطرافه كـذلك، كما إذا كانت الجاريه المختصّه بالملك طرفا للعلم الإجمالى بحرمه النّظر بالنسبه إلى من لا يقدر إلى الوصول إليها بوجه من الوجوه.

و أمّـا لو كـان تحت اختياره بحيث يمكنه الفعل و الترك عقلا و لو بتحمّل المشاقّ و تهيئه مقـدّمات كثيره، فلا وجه لعـدم تنجيز العلم الإجمـالى بمجرّد كون بعض أطرافه خارجـا عن محـلّ ابتلاـئه، فإنّ كلّ ما كانت فيه مصـلحه ملزمه أو مفسـده كـذلك من الفعل و الترك و كان مقدورا للمكلّف عقلا لا مانع من تعلّق التكليف به.

و ما أفاده شـيخنا الأسـتاذ قـدّس سرّه- من أنّ ترك النّظر إلى الجاريه المـذكوره حاصل بنفسه، غير مستند إلى إراده المكلّف- ليس له معنى محصّل بعد فرض كونه مقدورا له عقلا و كان له أن يفعل، بل الترك مستند إلى عدم إرادته و اختياره.

و كيف كان لا وجه لاعتبار القدره العاديّه فى متعلّق التكليف بدعوى أنّ غير المقدور عاده متروك أو حاصل بنفسه، فلا يحسـن تـوجيه الخطـاب إليه، إذ لو تمّ ذلـك لجرى فى جميع مـا هو مـتروك أو حاصـل بنفسه من الواجبـات و المحرّمـات الـتى تكون كـذلك ممّـا لاـ يرغب إليه كثير من النـاس، فلا بـدّ أن لا يحسن التكليف بحرمه أكل الابن(۱)، ضـروره أنّه متروک بنفسه و لا يرغب إليه كثير من الناس بل كلّهم إلّا أقلّ قليل منهم، و أن لا يحسن التكليف بحرمه أكل العذره و سائر ما لا يرغب إليه أحد و أن لا يحسن التكليف بوجوب الإنفاق- مع

---

۱- كذا، و التأبين: أن يفصد العرق و يؤخذ دمه فيشوى و يؤكل. لسان العرب ۱: ۵۳« أبن».

التمكّن- إلى الابن غير القادر على تحصيل معاشه، بداهه أنّ الأب يفعله و لو لم يأمر به المولى.

و الدليل على ذلك أنّ الأوامر و النواهى مطلقه بالنسبه إلى القادر و غيره عقلا أو عاده، خرج منهما غير القادر عقلا، لقبح توجيه الخطاب إليه من المولى الحكيم قطعا، و أمّا غير القادر عاده فلا قبح فى توجيه الخطاب إليه.

توضيح ذلك: أنّ التكليف ليس إلّا اعتبار أنّ العبد محروم من الفعل أو أنّه على ذمّته و عهدته كالدّين، و لذا أطلق على الصلاه الواجبه الدّين فى بعض الروايات من «أنّ دين اللّه أحق أن يقضى»(۱) فى قبال سدّ الطريق أو إلجاء العبد إلى الفعل تكوينا، كما أنّ الترخيص اعتبار أنّ العبد مطلق العنان بالقياس إلى الفعل و الترک فى قبال إطلاق العنان تكوينا، فإذا كان الفعل غير مقدور للعبد عقلا و لم يكن أمره بيده بحيث إن شاء فعل و لو بتحمّل مشاقّ كثيره و إن شاء ترک كذلک، يلغو اعتبار كونه على ذمّته أو كونه محروما منه، كما يلغو اعتبار أنّه مطلق العنان بالقياس إليه، فليس للمولى الحكيم الأمر بالطيران إلى السماء أو النهى عنه أو الترخيص فيه، و أمّا إذا كان مقدورا له و تحت اختياره عقلا- سواء كان فاعلا أو تاركا له، لعدم رغبته إليه، أو كونه شاقّا عليه، أو منافيا لجاهه و شرفه، أو غير ذلک من الدواعى، أو لم يكن كذلک- فيحسن توجيه الخطاب إليه لغرض أنّه يتقرّب به إليه و تكمل نفسه به و يستعدّ لدخول الجنّه.

نعم، لو كان الغرض من التكاليف هو وجود متعلّقاتها فى الخارج، لتمّ الإشكال، و لكن ليس الأمر كذلک، بل الغرض فى جميع الأوامر و النواهى

---

۱- لم نعثر على نصّه أو ما بمعناه- فيما بين أيدينا من المصادر- فى مورد الصلاه، و الموجود فيها إنّما هو فى مورد الصيام و الحجّ. انظر على سبيل المثال: صحيح البخارى ۲: ۲۹۴- ۱۹۵۳، و صحيح مسلم ۲: ۸۰۴- ۱۵۵، و سنن البيهقى ۴: ۲۵۵ و ۵: ۱۷۹.

الشرعیّه المولویّه هو إمکان التقرّب إلی اللّه تبارک و تعالی و تکمیل النفوس بامتثالها، لا مجرّد وجود متعلّقاتها أو عدمها فی الخارج.

أمّا فی التعبّدیات: فواضح، لأنّ الغرض فیها إنّما هو وجود الحصّه الخاصّه من الفعل أو الترک، و هو المضاف إلی اللّه.

و أمّا فی التوصّلیّات: فلأنّ القربه و إن لم تکن دخیله فی ملاکاتها إلّا أنّها دخیله فی الأمر بها و النهی عنها، و العبد المؤمن المطیع إذا نهاه المولی عن أکل لحم الإنسان أو أمره بإنفاق ولده، یضیف ترکه الأکل و إنفاقه إلی ولده إلی المولی، و یقول: لو کنت راغبا إلی ذلک- أی أکل لحم الإنسان- أیضا، لما فعلته، لأنّک نهیت عنه، و لو کنت مائلا إلی إیذاء ولدی و ترک الإنفاق إلیه أیضا، لما ترکته، لأمرک به، فیتقرّب بترک الحرام أو فعل الواجب- الّذی کان تارکا أو فاعلا له و لو لم یکن إلزام به من المولی- بإضافته إلیه، و یکفی فی حسن التکلیف إمکان المقرّبیّه، و لا یقاس الأوامر و النواهی الشرعیّه علی الأوامر و النواهی العرفیّه التی لیس الغرض منها إلّا وجود متعلّقاتها فی الخارج أو عدمها، کما هو واضح لا یخفی.

و توهّم أنّ میل النّفس إلی الفعل أو الترک إذا کان تامّ الداعویّه- کما هو الواقع فی کثیر من الأمور- لم یکن الفعل عن داع إلهی أصلا حتی یتقرّب به، واضح الفساد، ضروره أنّ کون المیل تامّ الداعویّه علی انفراده لا ینافی کون أمر المولی أو نهیه أیضا علی انفراده تامّ الداعویّه، و لا یعتبر فی مقرّبیّه العباده زید من ذلک، و لذا أفتی الفقهاء بصحّه العباده مع الضمیمه التبعیّه بل المستقلّه، و لا وجه له إلّا حصول التقرّب و الانقیاد به.

مثلا: إذا کان المؤمن فی مقام الانقیاد بحیث لا یقطع صلاته بالطفره و لو لم یکن عنده أحد فإذا لم یقطع صلاته بذلک فی مرأی الناس و منظرهم لجهتین

كلّ منهما مستقلّ فى الداعويّه: أمر المولى، و حفظ جاهه و شرفه عند الناس، كان هذا العبد منقادا متقرّبا بترك القطع.

نعم، لو كان الأمر الإلهى تبعا، لم يكن متقرّبا به، لعدم كونه بنيّه صالحه، و هكذا لو كانت الضميمه خصوص الرياء و لو كانت تبعا، و ذلك بواسطه الروايات الخاصّه الدالّه عليه.

و بالجمله، لا دليل على اعتبار القدره العاديّه زائده على القدره العقليّه، فما هو مقدور عقلا و غير مقدور عاده، لخروجه عن محلّ الابتلاء إذا وقع طرفا للعلم الإجمالى بالتكليف، لا يوجب عدم تنجيزه.

هذا كلّه فى صوره العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا، أمّا إذا شككنا فى ذلك- كما هو الغالب، و لذا تقلّ الثمره بيننا فيما اخترناه من عدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء فى عدم تنجيز العلم الإجمالى إذا كان الخارج مقدورا عقلا و بين من ذهب إلى تأثير ذلك فيه إذا كان الخارج غير مقدور عاده و لو كان مقدورا عقلا، و تنحصر فى موارد العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا- فذهب شيخنا الأنصارى(۱)- قدّس سرّه- إلى التمسّك بالإطلاق و لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف بمقتضى إطلاق دليل «لا تشرب الخمر» مثلا.

و أشكل عليه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّ المقام ليس من موارد التمسّك بالإطلاق، إذ الشكّ فى حسن الإطلاق و قبحه، و لا بدّ فى التمسّك بالإطلاق من مفروغيّه إمكانه و حسنه(۲).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ الظواهر حجّه ما لم يقم دليل عقلىّ أو نقلىّ على خلافها، و لا يعتنى بمجرّد احتمال كون إراده الظاهر مستحيله أو

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۲.

۲- كفايه الأصول: ۴۱۰.

قبيحه، فإذا قام دليل ظاهر فى حجّيّه خبر الثقه، لا يعتنى باحتمال الاستحاله الناشئ من دعوى ابن قبه و الوجوه المذكوره لها، و هكذا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» و احتملنا قبح التكليف بإكرام الفاسق، لوجود مفسده ملزمه فيه، لا يجوز التوقّف فى إكرامه، بل مقام الإثبات كاشف عن مقام الثبوت، و الأمر بإكرام كلّ عالم كاشف عن قيام مصلحه ملزمه فى إكرام مطلق العالم و لو كان فاسقا(۱).

و هذا الّذى أفاده متين جدّاً.

و التحقيق أن يقال: إنّ اعتبار القدره فى متعلّق التكليف حيث إنّه ممّا لا ريب فيه و ممّا يعرفه كلّ أحد، ضروره قبح التكليف بما لا يطاق و غير المقدور عند كلّ عاقل، فلا محاله يخصّص العمومات بحكم العقل بما كان متعلّق التكليف مقدورا للمكلّف، و فى الموارد المشكوك لا يمكن التمسّك بالعموم، لما تقرّر فى بحث العامّ و الخاصّ من عدم جواز التمسّك بالعموم فى الشبهات المصداقيّه حتى إذا كان المخصّص لبّيّا، و ذكرنا أنّ حال المخصّص اللبّى فى ذلك حال المخصّص اللفظى بعينه، و كلاهما من واد واحد، فكما لا يجوز التمسّك بالعموم فى الشبهات المصداقيّه مع كون المخصّص لفظيّا كذلك لا يجوز ذلك فى المخصّص اللبّى، سيّما إذا كان المخصّص العقلى من البديهيّات التى يعرفها كلّ أحد، كما فى المقام، فإنّه يصير حينئذ بمنزله القرائن اللفظيّه المحفوفه بالكلام، و يكون المخصّص متّصلا لا منفصلا.

و الحاصل: لا ريب فى عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمخصّص اللفظى أو اللبّى فى الشبهات المصداقيّه، و لكن لا يجوز الرجوع إلى البراءه أيضا فى خصوص موارد الشكّ فى القدره و عدمها، لعدم شمول أدلّه البراءه لما

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۵۳- ۲۵۴.

لا ـ يكون مقدورا، فالتمسّـك بها فى مورد الشكّ تمسّـك بالعامّ فى الشبهه المصداقيّه، و يجب الفحص للعلم بفوت الغرض، المحتمل استناده إلى المكلّف، فلا بدّ من إحراز أنّه قادر حتى يكون التكليف فعليّا فى حقّه أو غير قادر حتى لا يكون كذلك، فإذا فرض وجود ميّت غير مدفون و المكلّف يحتمل عدم قدرته على دفنه، لكون الأرض صلبه و عدم وجود آله الحفر له و يحتمل كونه قادرا، لاحتمال كون الأرض رخوه، فدليل وجوب الدفن و إن كان لا يصحّ التمسّك به لإثبات وجوبه على هذا المكلّف إلّا أنّه لا ـ يجوز الرجوع إلى أصل البراءه أيضا، لأنّه أيضا تمسّك بعموم أدلّه البراءه فى الشبهه المصداقيّه، و يجب الفحص- للعلم بفوت غرض المولى و احتمال استناده إليه- و إحراز أنّه قادر أو غير قادر، فإذا انكشف عجزه، لكون الأرض صلبه فلا يستند فوت الغرض إلى العبد، و لا يكون مكلّفا.

هذا فيما علم بفوت الغرض، أمّا فيما لا ـ يعلم فوت الغرض- كما فى المقام، فإنّ التكليف المعلوم إجمالا يحتمل انطباقه على الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء المشكوك كونه مقدورا عقلا ـ دون الطرف الآخر المقدور- فلا ـ يجب الفحص، و لا مانع للرجوع إلى البراءه فى الطرف المقدور، فإنّها بلا ـ معارض، لعدم جريانها فى الطرف المشكوك، ففى موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و إن كان العلم منجّزا إلّا أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء- حيث إنّه مساوق للشكّ فى كون الخارج مقدورا عقلا غالبا لو لم يكن دائما- يجوّز الرجوع إلى البراءه فى الطرف الآخر.

**بقى أمران:**

**أحدهما:**

أنّ القدره العقليّه كما أنّها معتبره فى تنجيز العلم الإجمالى كذلك تعتبر القدره الشرعيّه فى ذلك، فإذا علم بنجاسه أحد ثوبين أحدهما ملك

له و الآخر مغصوب أو أمانه غير مأذون التصرّف، لا يكون مثل هـذا العلم منجّزا، لعـدم تعارض الأصول، الّذى هو مناط التنجيز، فـإنّ المغصوب لاـ يجرى فيه الأصـل، إذ لاـ يجوز التصـرّف فيه قطعـا، سواء كان فى الواقع نجسا أو لم يكن، فالأصل فى الطرف الآخر بلا معارض.

**الثانى:**

إذا كان أثر جريان الأصل فى بعض أطراف العلم الإجمالى فى طول أثر جريانه فى الآخر، كما إذا انحصر الطهور فى ماء و تراب علم بنجاسه أحـدهما إجمالاـ فهل يكون مثل هـذا العلم منجّزا فلا بـدّ من الاحتياط بالتيمّم بالتراب و الوضوء بالماء بعـد تساقط الأصول مخيّرا فى تقـديم أيّهما شاء، أو مقدّما للتيمّم بالتراب، للعلم التفصـيلىّ ببطلان التيمّم إذا قدّم الوضوء إمّا من جهه نجاسـه محـلّ التيمّم- أعنى الوجه و اليـدين- أو التراب، أو ينجّز، و مقتضـى تنجيزه هو تساقط الأصول و عـدم الحكم بطهاره شـى ء من الماء و التراب، فيصـير فاقـد الطهورين، فلا تجب عليه الصـلاه فى الوقت، بل يجب القضاء فى خارجه، أو لا ينجّز أصـلا و يجب الوضوء دون التيمّم، أو لا ينجّز و يجب عليه التيمّم دون الوضوء؟ وجوه بل أقوال.

ذهب شـيخنا الأسـتاذ إلى عـدم التنجيز و وجوب الوضوء، نظرا إلى أنّ النجاسه على تقدير وقوعها فى التراب لا أثر لها أصـلا، إذ عدم جواز التيمّم من التراب ليس من جهه نجاسـته، بل من جهه كون المكلّف واجدا للماء، فالأصل لا يجرى فى التراب، فيكون جريانه فى الماء بلا معارض فيجب الوضوء(۱).

و ما أفاده متين فيما إذا لم يكن لجريان الأصل فى التراب أثر آخر فى عرض أثر جريانه فى الماء، كجواز السـجود عليه، كما إذا كان التراب فى

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۵۶.

الحائط، أمّا إذا كان له أثر كـذلك- كما هو الغالب- فلا وجه لعـدم التنجيز، لتعارض الأصول فى الأطراف، فأصاله طهاره الماء معارضه بأصاله طهاره التراب من حيث أثر جواز السـجود عليه، فلا يجوز الوضوء، فإنّه متوقّف على وجود الماء الطاهر بالوجدان أو الأصل و المفروض خلافه، و يجب التيمّم، لجريان أصاله الطهاره فى التراب من حيث أثره الآخر الّذى هو جواز التيمّم به.

و الحاصـل: أنّ أصـاله الطهاره و إن لا تجرى فى التراب من حيث جواز السـجود عليه، لأنّها معارضه إلّا أنّ جريانها فيه من حيث جواز التيمّم به بلا مانع، فإنّه بلا معارض، و التفكيك فى الأصول بين الآثار غير عزيز فى الفقه.

فالحقّ هو صـحّه قول الأخير فى مثل هذا الفرض الّذى يكون لبعض أطراف العلم أثران أو آثار بعضـها طولى و بعضها عرضىّ و إن كان أصل الكبرى- و هى مانعيّه طوليّه الآثار عن تنجيز العلم الإجمالى- مسلّما. هذا ما يتراءى فى بادئ النّظر.

و الّـذى يقتضـيه النّظر الـدّقيق هو: وجوب الوضوء و التيمّم معا، و عـدم جواز الاقتصار فى مقام الامتثال على التيمّم، و ذلك لأنّ موضوع التيمّم فاقد الماء إمّا وجدانا، أو بحكم العقل، كما إذا انحصـر الماء بإناءين أحدهما مغصوب، أو بحكم الشارع، كما إذا خاف على عطش نفسه أو غير ذلك، أو انحصـر الماء بإناءين أحدهما متنجّس، و شـى ء من هذه الأمور لا يكون فى المقام، بل المكلّف يحتمـل أن يكون واجـدا للماء، كما أنّه يحتمل أن يكون فاقـدا له، و لا بـدّ فى جواز الاقتصار على التيمّم من إحراز أنّه فاقـد و المفروض عـدمه، و حيث يمكنه تحصـيل الطهاره الواقعيّه بالتيمّم بالتراب أوّلا ثم الوضوء بالماء فيجب عليه، و ليس هـذا مخالفا لمقتضى تنجيز العلم الإجمالى بعدم

جواز الوضوء بالماء أو عـدم جواز التيمّم بالتراب، لأنّ الوضوء- و كذلك التيمّم- بالنجس ليس من المحرّمات الذاتيّه- كشـرب الخمر- حتى يجب الاجتناب عن كلا الطرفين فى المقام و يكون المكلّف بمنزله فاقد الطهورين، كما قيل، بل حرمته تشريعىّ، و العلم الإجمالى لا يقتضـى أزيد من عدم جواز الاقتصار بالوضوء فقط أو التيمّم فقط فى مقام الامتثال، و لا ينافى إتيان كلّ منهما برجاء إدراك الواقع لتنجيز العلم الإجمالى.

و إن شئت قلت: كما أنّ لنا علما إجماليّا بعدم جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمّم بالتراب، كذلك لنا علم إجمالى بوجوب الوضوء بالماء أو التيمّم بالتراب، و مقتضـى تنجيز هـذا العلم الثانى هو: تحصـيل الموافقه القطعيّه بالتيمّم أوّلا و الوضوء ثانيا، كما لا يخفى.

## فصل: فی ملاقی بعض أطراف الشبهه المحصوره، و الکلام یقع فی مقامین:

### اشاره

الأوّل: فیما إذا علم أوّلا بنجاسه أحد الإناءین أو خمریّته ثم بعد ذلک حصلت الملاقاه أو العلم بها.

الثانی: فیما حصلت الملاقاه ثم بعد ذلک علم بنجاسه الملاقی- بالفتح- أو إناء آخر.

### أمّا المقام الأوّل: فالمشهور علی عدم لزوم الاجتناب عن الملاقی.

و لتوضیح المطلب نقدّم مقدّمه، و هی أنّ العلم الإجمالی إذا تعلّق بالحکم- کما إذا علم إجمالا بوجوب الظهر أو الجمعه- أو بموضوع تامّ مستتبع للحکم- کما إذا علم بخمریّه أحد المائعین إجمالا- فلا محاله ینجّز، لتساقط الأصول فی الأطراف بواسطه المعارضه، أمّا لو لم یکن کذلک بل تعلّق بموضوع غیر مستتبع للحکم، لعدم کونه تمام الموضوع له بل جزء الموضوع، و له ضمیمه و متمّم بحیث لو لا هذه الضمیمه لما یصیر الحکم فعلیّا أصلا، فلا یکون مثل هذا العلم منجّزا، فإنّه لم یتعلّق بتکلیف علی کلّ تقدیر، أو بما یلازم العلم بتکلیف کذلک، فیکون الشکّ فی أصل التکلیف لا فی المکلّف به بعد العلم بالتکلیف، فیرجع إلی البراءه فی جمیع الأطراف.

و یتفرّع علی ذلک أنّه لو علم إجمالا- بأمر یکون تمام الموضوع لحکم و جزء الموضوع لحکم آخر- کالعلم بخمریّه أحد المائعین، فإنّ وجود الخمر تمام الموضوع لحرمه شربه، و جزء الموضوع لوجوب الحدّ، و الجزء الآخر شرب الخمر الموجود- یکون العلم منجّزا بالقیاس إلی أحد الحکمین و غیر

منجّز بالقياس إلى الآخر، فيحرم شرب أىّ من الإناءين، و لكن لا تجب إقامه الحدّ عليه و لو شرب أحدهما عامدا رجاء لتصادفه مع الخمر، لأنّ وجود الخمر ليس تمام الموضوع لإقامه الحدّ، بل له جزء آخر و هو الشرب، و ما هو المعلوم هو وجود الخمر، أمّا أنّ هذا المكلّف شرب الخمر فمشكوك، بل لعلّه شرب الماء، فوجوب الحدّ مشكوك من أوّل الأمر، للشكّ فى تحقّق جزء موضوعه فى الخارج، فيرفع بالبراءه، و لا نحتاج إلى قاعده «إنّ الحدود تدرأ بالشبهات».

و من هذا القبيل: العلم الإجمالى بحرمه قتل أحد الرجلين و جواز قتل الآخر، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه القتل و غير منجّز بالنّسبه إلى جواز القصاص من القاتل.

و من هذا القبيل أيضا: العلم الإجمالى بأنّ أحد الحيوانين ميته إنسان و الآخر غنم مذبوح، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه أكل كلّ منهما و غير منجّز بالنسبه إلى وجوب الغسل إذا مسّ أحدهما. و بالجمله هذه كبرى كلّيّه كثيره الفائده فى الفقه.

و قد عدّ بعض من صغريات هذه الكبرى العلم الإجمالى بغصبيّه إحدى الشجرتين إذا أثمرت إحداهما و بقيت الأخرى بلا ثمر نظرا إلى أنّ مغصوبيّه الثمره مشكوكه من أوّل وجودها، لعدم إحراز كونها ثمره للشجره المغصوبه، الّذى هو تمام الموضوع للحكم بحرمتها و كونها فى ضمان المتصرّف فيها.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ ضمان المنافع تابع لضمان العين، فمن وقعت يده على العين يضمن منافعها المستوفاه و غير المستوفاه إلى يوم القيامه، هذا أوّلا.

و ثانيا: لو سلّم كون غصب المنافع فردا آخر مستقلّا من الغصب، يضمن المتصرّف فى الثمره فى المقام أيضا، للعلم بوجود ملاك الضمان بغصب العين

و إن لم يكن سبب الضمان- و هو غصب الثمره- محرزا، و هو يكفى فى الحكم بالضمان، كما يكفى العلم بوجود ملاك الحكم فقط فى تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيّات(۱).

و كلّ من الوجهين مخدوش.

أمّا الأوّل: فلعدم انطباق الكبرى- التى أفادها- على المقام و إن كانت تامّه فى نفسها، إذ من المحتمل أن تكون الشجره غير المثمره مغصوبه، فلم يحرز وجود منفعه للعين المغصوبه لا المستوفاه و لا غيرها حتى تكون فى ضمان المتصرّف فى العين بتبعها.

و أمّا الثانى: فلأنّ وجود الملاک أيضا مشكوک من أوّل الأمر، لاحتمال عدم مثمريّه الشجره المغصوبه، الملازم لاحتمال عدم وجود ملاک ضمان منافع العين المغصوبه، لانتفاء موضوعها و هو المنافع.

و الّذى ينبغى أن يقال: إنّ كلّا من الطرفين أو الأطراف إمّا أن يكون مسبوقا بملكيّه الغير، فبمقتضى استصحاب كونه ملكا للغير تثبت غصبيّه العين و تتبعها غصبيّه المنافع، فيحرم التصرّف فى الثمره فى المثال، أو المنفعه و النتاج فى أىّ مورد فرض نتاج لبعض أطراف العلم الإجمالى، لا من جهه العلم الإجمالى، بل بمقتضى التعبّد الاستصحابى، و يثبت الضمان أيضا، فإنّه يكفى فى ضمان المنافع وقوع اليد على ملك الغير و غصب العين، و لذا يجوز رجوع المالك إلى الغاصب الأوّل فى استرداد العين و جميع منافعها حتى المستوفاه فى الأيادى المتأخّره عن يد الغاصب الأوّل، فإذا حكم الشارع- بمقتضى الاستصحاب- بغصبيّه ما فى يده من الشجره المثمره مثلا و ضمانه،

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۵۶- ۲۵۷.

يتبعه ضمان منافعه أيضا.

و إمّا أن لا يكون كذلك بأن كان كلّ منهما من المباحات الأصليّه فاحتاز إحداهما شخص و الأخرى آخر ثم غصب أحدهما ما احتازه الآخر و اشتبه الأمر، فمقتضى القاعده هو عدم الضمان و اندراجه فى تلك الكبرى، فإنّ استصحاب كون الشجره المثمره ملكا للغير لا يجرى، لعدم الحاله السابقه على الفرض، و استصحاب عدم كونه مالكا لها و إن كان يجرى إلّا أنّه لا يثبت أنّها ملك للغير و غلّتها غصب، إذ لعلّها هى التى احتازها، و إذا لم يجر أصل موضوعى يثبت غصب العين، يجرى فيه الكلام السابق من أنّ غصب العين- المردّده بين كونها ذات منفعه و عدمه- ليس موضوعا تامّا لضمان المنافع المردّده بينهما، بل لا بدّ من غصب العين و وجود منفعه لها حتى يترتّب عليه ضمان المنافع، و المفروض أنّ الثمره لم يحرز أنّها من الشجره المغصوبه حتى تضمن بضمانها.

و بالجمله، لا معنى لضمان منافع العين التى لا منفعه لها، فالشكّ فى الضمان بالقياس إلى الثمره شكّ فى أصل التكليف، و مورد للبراءه، هذا بالنسبه إلى الضمان.

أمّا حرمه التصرّف فتبتنى على الخلاف فى أنّ الأصل فى الأموال هو الحلّ بمقتضى «كلّ شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»(۱) أو الحرمه بمقتضى «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحلّه اللّه»(۲) الّذى استدلّ به الشيخ(۳)- قدّس سرّه- على أصاله

---

۱- الكافى ۵: ۳۱۳- ۳۹، الفقيه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذيب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸، و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

۲- الكافى ۱: ۵۴۷- ۵۴۸- ۲۵، التهذيب ۴: ۳۹- ۳۹۵، الوسائل ۹: ۵۳۸، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحديث ۲.

۳- فرائد الأصول: ۲۲۲.

الحرمه فی الأموال و أنّ مقتضاه هو إحراز سبب الحلّ و حیثیّته فی الحکم بالحلّیّه، فیجوز علی الأوّل و یحرم علی الثانی.

فتلخّص من جمیع ما ذکرنا اندراج هذه الصغری فی تلک الکبری علی تقدیر عدم وجود الحاله السابقه علی ملکیّه الغیر، و عدم اندراجها فیها علی تقدیر وجود الحاله السابقه علی ذلک.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: قد ذکر لوجوب الاجتناب عن ملاقی بعض أطراف الشبهه المحصوره وجهان:

أحدهما: أنّ الاجتناب عن ملاقی النجس عین الاجتناب عن النجس، و لیس ملاقی النجس فردا آخر من النجس محکوما بحکم آخر غیر الحکم بوجوب الاجتناب عن النجس، بل هناک حکم واحد- و هو وجوب الاجتناب- متعلّقه هو النجس فقط لو لم یلاقه شی ء آخر، و تتّسع دائرته و یسری إلی ملاقیه أیضا علی تقدیر الملاقاه، کما إذا امتزج الملاقی بالملاقی، و جری الاصطلاح علی تسمیه ذلک بالسرایه.

و استدلّ علی ذلک بروایه الشیخ عن أبی جعفر علیه السلام أنّه أتاه رجل فقال:

وقعت فأره فی خابیه فیها سمن أو زیت فما تری فی أکله؟ فقال أبو جعفر علیه السلام:

«لا تأکله» فقال الرّجل: الفأره أهون علیّ من أن أترک طعامی لأجلها، فقال له أبو جعفر علیه السلام: «إنّک لم تستخفّ بالفأره و إنّما استخففت بدینک، إنّ اللّه حرّم المیته من کلّ شی ء»(۱) إلی آخره، بتقریب أنّ المستفاد من جعل الإمام علیه السلام عدم الاجتناب عن ملاقی المیته- و هو الطعام الواقع فیه الفأره- استخفافا بحرمه المیته: أنّ حرمه الطعام الملاقی من جهه حرمه الفأره الملاقاه، و سرایه نجاستها

---

۱- التهذیب ۱: ۴۲۰- ۱۳۲۷، الاستبصار ۱: ۲۴- ۶۰، الوسائل ۱: ۲۰۶، الباب ۵ من أبواب الماء المضاف، الحدیث ۲.

إليه، و لو لا ذلک لم يکن عدم الاجتناب عن الطعام استخفافا بحرمه الفأره و نجاستها، بل استخفافا بحرمه الطعام فقط.

و إذا ثبت أنّ نجاسه الملاقی بالسرایه و أنّها من فروع نجاسه الملاقی و شئونها، و لیس وجوب الاجتناب عن الملاقی أمرا وراء وجوب الاجتناب عن الملاقی، فمقتضی تنجیز العلم الإجمالی بوجود النجس فی البین هو:

وجوب الاجتناب عن الملاقی و الملاقی و الطرف الآخر، إذ مع عدم الاجتناب عن الملاقی لم یحصل العلم بالموافقه القطعیّه، و لم یحرز امتثال التکلیف المعلوم فی البین، فإنّ من المحتمل انطباق النجس علی الملاقی، و اجتنابه علی الفرض لا یحصل إلّا بالاجتناب عنه و عن ملاقیه.

و هذا الوجه غیر تامّ ضروره عدم الفرق بین الأفراد العرضیّه من النجاسه، کفرد من الدم و فرد آخر منه، أو فرد من البول و فرد من الدم، و الأفراد الطولیّه منها، کفرد من البول و ملاقیه و ملاقی ملاقیه علی القول بمنجّسیّه المتنجّس فی کون کل منها موضوعا مستقلّا لحکم مستقلّ له إطاعه و عصیان، و من البیّن أنّ عقاب من یأکل المیته و یشرب ملاقیها أیضا لیس مساویا لعقاب من یأکل المیته فقط أو یشرب الماء الّذی لاقاها فقط، بل یعاقب الأوّل بعقابین و الثانی بعقاب واحد، و هذا أقوی شاهد علی أنّ الملاقی محکوم بحکم غیر ما هو محکوم به الملاقی، فمن خالف حکم الملاقی و شرب الماء الملاقی للمیته لا یؤاخذ بأنّک لم أکلت المیته؟ و هکذا العکس.

و بالجمله، حال ملاقی النجس فی کونه فردا مستقلّا للنجس حال الثوب النجس المغسول بالماء الطاهر، فکما أنّ الثوب النجس بعد ملاقاته للماء الکرّ الطاهر لیس من فروع الماء الطاهر و من شئونه، بل هو فرد من الطاهر و الماء فرد آخر من الطاهر، غایه الأمر أنّ طهارته عرضیه ناشئه من طهاره الماء،

الذاتيه، كذلک ملاقى النجس فرد آخر من النجس، غايه الأمر أنّ نجاسته عرضيّه ناشئه من نجاسه البول، الذاتيّه مثلا.

و الروايه- التى استدلّ بها على السرايه- أجنبيّه عن المقام، فإنّ الإمام عليه السلام بيّن للسائل أنّ ملاقى أىّ ميته و لو كانت صغيره- مثل الفأره- حرام من جهه نجاسته، و جعل الملازمه بين حرمه الشى ء من جهه نجاسته و حرمه ملاقيه كذلک بلا فرق بين قليل النجس و كثيره، و هكذا جعل الملازمه بين الاستخفاف بمنجّسيّه الفأره لصغرها و الاستخفاف بمنجّسيّه الميته الكبيره ردعا لما تخيّل السائل من أنّ الفأره الصغيره لا تنجّس الطعام الكثير، و على هذا لا ربط له بالمقام أصلا، كما لا يخفى.

و بعد ما اتّضح أنّ ملاقى النجس فرد آخر من النجس يتّضح اندراج المقام فى تلک الكبرى الكلّيّه المذكوره، فإنّ الاجتناب عن الملاقى لازم بواسطه سقوط الأصل- الجارى فيه- بالمعارضه، و أمّا الاجتناب عن الملاقى فغير لازم، ضروره أنّه فرد آخر من النجس مشكوک الحدوث، و ليس طرفا للعلم الإجمالى، فيجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الوجه الثانى: أنّه يحصل لنا علم إجمالى ثان بنجاسه الملاقى- لكونه محكوما بحكم الملاقى واقعا إن طاهرا فطاهر، و إن نجسا فنجس- أو الطرف، فمقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى هو لزوم الاجتناب عن الملاقى أيضا.

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- بأنّ العلم الثانى لا أثر له فى التنجيز، إذ لا بدّ فى منجّزيّه العلم الإجمالى من تساقط الأصول فى أطرافه بواسطه المعارضه، و أن لا يكون التساقط فى جميع الأطراف أو السقوط فى بعضها مستندا إلى شى ء آخر من استصحاب أو قاعده اشتغال أو علم إجمالى سابق.

فلو كان سقوط الأصل فى بعض الأطراف مستندا إلى استصحاب مثبت

للمعلوم بالإجمال فی هذا الطرف- کاستصحاب خمریه مائع علم إجمالا بخمریّته أو خمریّه مائع آخر إذا کان مسبوقا بالخمریّه- أو کان مستندا إلی جریان قاعده اشتغال- کما فی العلم الإجمالی بترک إحدی الصلاتین إمّا صاحبه الوقت أو الفائت وقتها حیث یجب الإتیان بصاحبه الوقت بمقتضی قاعده الاشتغال، و من أجلها تسقط أصاله البراءه فی هذا الطرف- أو کان مستندا إلی علم إجمالی سابق- کما إذا علم إجمالا بوقوع قطره من البول فی أحد الإناءین:

الأبیض أو الأحمر، ثمّ علمنا بعد ذلک بساعه- مثلا- بوقوع قطره أخری منه إمّا فی خصوص الإناء الأبیض الّذی کان طرفا للعلم الإجمالی الأوّل أو إناء ثالث أسود، حیث إنّ سقوط أصاله الحلّیه فی الإناء الأبیض مستند إلی العلم الأوّل لأجل معارضته مع الأصل الجاری فی طرفه- لا یکون مثل هذا العلم الإجمالی منجّزا أصلا، ضروره أنّ دلیل الأصل النافی للتکلیف بعد عدم شموله لطرف من جهه أحد هذه الأمور و بعد سقوطه لا یعود ثانیا حتی یجری الأصل فیه و یعارض بجریانه فی الطرف الآخر و یوجب تنجیز العلم الإجمالی.

و المقام من هذا القبیل، إذ طرف الملاقی فی العلم الثانی هو الطرف للملاقی فی العلم الأوّل، فسقوط الأصل فیه مستند إلی العلم الأوّل لا الثانی، فلا معارض للأصل الجاری فی الملاقی(۱). هذا خلاصه ما أفاده الشیخ- قدّس سرّه- بتوضیح منّا.

و تفصیل الکلام فی المقام: أنّ الأصل الجاری فی أطراف العلم الإجمالی إمّا أن یکون أصلا واحد، بأن کان للمعلوم بالإجمال أثر واحد، کنجاسه أحد الثوبین، فإنّ لها أثرا واحدا، و هو عدم جواز الصلاه فیه، و لیس الأصل فی مثله

---

۱- فرائد الأصول: ۲۵۳.

إلّا أصاله الطهاره، و لا ريب فى سقوط الأصل فى كلا الطرفين، و عدم جواز الصلاه فى شى ء من الثوبين، و إمّا أن يكون أكثر، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثران أو آثار، و هو على قسمين، إذ الشكّ فى ثبوت بعض الآثار إمّا أن يكون فى عرض الشكّ فى ثبوت بعض آخر، و حينئذ تكون الأصول الجاريه أيضا بأجمعها عرضيّه، و هذا كما إذا كان المعلوم بالإجمال هو خمريّه أحد الماءين، فإنّ لها أثرين: عدم جواز الشرب، و عدم جواز الوضوء، و الشكّ فى أحدهما فى عرض الشكّ فى الآخر، و إمّا أن يكون فى طوله، بأن كان الشكّ فى أحد الأثرين مسبّبا عن الشكّ فى الآخر بحيث لو ارتفع الشكّ المسبّبى يرتفع الشكّ السببى أيضا، و هذا كما فى الشكّ فى نجاسه الماء و طهارته، فإنّه سبب للشكّ فى جواز شربه و عدمه، فأصاله الحلّ أصل فى طول أصاله الطهاره.

فإن كان الأصل الطولىّ فى أحد طرفى العلم الإجمالى كالأصل العرضىّ معارضا بأصل طولىّ آخر، كالعلم الإجمالى بنجاسه أحد الماءين، فإنّ الأصول بأجمعها عرضيّه- كأصاله الطهاره- و طوليّه- كأصاله الحلّ- معارضه، فتتساقط.

و إن لم يكن الأصل الطولىّ فى بعض الأطراف معارضا بأصل طولىّ آخر، بل لم يكن فى البين إلّا أصلان عرضيّان و أصل طولىّ واحد- كما إذا علم إجمالا بنجاسه الثوب أو الماء، حيث إنّ الأصل فى طرف الثوب منحصر بأصاله الطهاره، و فى طرف الماء تجرى أيضا أصاله الحلّ، التى هى فى طولها- فهل تقع المعارضه بين خصوص الأصلين العرضيّين، و يبقى الأصل الطولىّ سليما عن المعارض، فيجوز فى المثال شرب الماء بمقتضى أصاله الحلّ مع أنّه مشكوك الطهاره، لأنّ جواز الشرب لا يتوقّف على إحراز الطهاره، بل حرمه الشرب تتوقّف على إحراز موضوعها، و هو النجاسه أو الخمريّه مثلا، و لكن لا يجوز الوضوء به، إذ جواز الوضوء بمعنى الحكم بصحّته يتوقّف على إحراز

طهاره الماء و لو بالأصل و المفروض خلافه، أو تقع بين الأصول بأجمعها طولیّه و عرضیّه، فلا یجوز شرب الماء فی المثال کما لا یجوز الوضوء به؟ لم تنقّح هذه المسأله فی کلامهم إلّا أنّ شیخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّه- تعرّض لها و التزم بتعارض الأصول و تساقطها بأجمعها طولیّه و عرضیّه، و لم یأت بدلیل واضح دالّ علی المقصود.

و الحقّ فی المقام أن یفصّل بین ما کانت الأصول العرضیّه متماثله و من سنخ واحد بأن کان دلیل الجمیع دلیلا واحدا، کقاعده الطهاره، أو الاستصحاب، أو أصاله الحلّ کما فی المثال، فإنّ الأصلین العرضیّین فی الماء و الثوب کلاهما أصاله الطهاره و لهما دلیل واحد، و هو قوله علیه السلام: «کلّ شی ء نظیف حتی تعلم أنّه قذر»(۲) فیجری الأصل الطولی بلا معارض، لأنّ تخصیص قاعده الطهاره بالنسبه إلی هذا المورد مسلّم لکن عموم قوله علیه السلام:

«کلّ شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»(۳) شامل للماء فی المقام و لم یعلم تخصیصه، فلا مانع من التمسّک به.

و بعباره واضحه: مجرّد العلم الإجمالی بتکلیف لا- یوجب التنجّز، بل هو بضمیمه عدم شمول دلیل الأصل النافی للمعلوم بالإجمال جمیع الأطراف، لکونه ترخیصا فی المعصیه، و لا بعضها، لکونه ترجیحا بلا مرجّح، موجب للتنجّز، و شمول قاعده الحلّ لهذا الماء حیث لا معارض لها بالمثل لم یکن ترجیحا بلا مرجّح.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۵۹- ۲۶۱.

۲- التهذیب ۱: ۲۸۴- ۲۸۵- ۸۳۲، الوسائل ۳: ۴۶۷، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

۳- الکافی ۵: ۳۱۳- ۳۹، الفقیه ۳: ۲۱۶- ۱۰۰۲، التهذیب ۷: ۲۲۶- ۹۸۸ و ۹: ۷۹- ۳۳۷، الوسائل ۱۷: ۸۷- ۸۸، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

و هذا ليس بعادم النّظير فى كلمات القوم، بل كم له من نظير يظهر لمن تتبّع كلماتهم.

فمنها: حكمهم بطهاره ما علم إجمالاـ بعروض حالتين له بأن ادخل فى الشطّ و لاقى البول و لم يعلم السابقه منهما، بقاعده الطهاره بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه من الرجوع إلى أصاله الحلّ فيما علم بحرمته فى زمان و حليّته فى زمان آخر و علم بنسخ أحد الحكمين، بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: حكمهم باستصحاب نجاسه ثوب نجس غسل بأحد المائعين اللذين علم إجمالا بنجاسه أحدهما مع أنّ كلّا من قاعده الطهاره فى الأوّل و قاعده الحلّ فى الثانى و الاستصحاب فى الثالث أصل فى طول الأصول ..(۱).

بالتعارض.

و بين ما كانت الأصول العرضيّه متغايره و لم تكن من سنخ واحد بأن كان أحدها أصاله الطهاره و الآخر قاعده الحلّ، فلا يجرى الأصل الطولىّ و المسبّبى و يسقط بسقوط الأصل السببى بالمعارضه.

و هذا كما إذا علم إجمالا بنجاسه ماء أو غصبيّه لبن، فالأصل السببى هو أصاله الطهاره فى الماء، و هى معارضه بالأصل العرضىّ الجارى فى الطرف الآخر، و هو أصاله الحلّ، و إذا سقط الأصل السببى بالمعارضه يسقط الأصل المسبّبى- و هو أصاله الحلّ فى الماء- بتبعه.

و السرّ فى ذلك أنّا نعلم إجمالا بتخصيص أحد الدليلين إمّا «كلّ شى ء

---

۱- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

نظیف» أو «کلّ شی ء فیه حلال» إلی آخره، فلا یمکن التمسّک بشی ء منهما.

و بعباره أخری: العلم الإجمالی المذکور ملازم لعلم إجمالیّ ثان، و هو العلم بحرمه اللبن من جهه کونه غصبا، أو حرمه شرب الماء من جهه کونه نجسا، فلا یجوز للشارع الحکم بالإباحه فی کلا الطرفین، ضروره أنّه ترخیص فی المعصیه، و لا یمکن أیضا شمول دلیل الإباحه لأحدهما دون الآخر، بداهه لزوم الترجیح بلا مرجّح، فکما یسقط الأصل العرضی المعارض بالمثل- و هو أصاله الطهاره- بمقتضی العلم الأوّل کذلک یسقط الأصل الطولیّ- و هو أصاله الحلّ- لمعارضته بالمثل فی العلم الثانی.

و هذا هو الفارق فی هذا القسم و القسم الأوّل، فإنّ الثوب فی القسم الأوّل لیس من آثار نجاسته حرمه شربه أو أکله، فلا یلازم العلم بنجاسته أو مائع علما آخر، کما فی هذا القسم، لأنّ أثر حرمه شرب المائع منحصر بأحد الطرفین، فلا یعارض بالمثل لا فی العلم الأوّل و لا فی علم آخر ملازم له، فلا مانع من شمول قوله علیه السلام: «کلّ شی ء فیه حلال و حرام»(۱) إلی آخره، لخصوص الماء، و هذا بخلاف المقام، فإنّ حکم الشارع بحلّیّه أحد المائعین- و هو الماء دون الآخر- من دون مرجّح فی البین قبیح بأیّ لسان کان: بلسان «کلّ شی ء نظیف حتی تعلم أنّه قذر»(۲) الّذی هو ملازم لحلّیّته أیضا، أو بلسان «کلّ شی ء فیه حلال» إلی آخره، و لا یفرّق بین تعدّد الدلیل و وحدته فی ذلک.

ثمّ إنّ ما ذکرنا آنفا- من أنّ الأصل الطولی لو کان معارضا بأصل طولی آخر یسقط کلاهما- مختصّ بما إذا لم یکونا مختلفین فی الأثر، کما فی العلم بنجاسه أحد المائعین، أمّا إذا کانا مختلفین فی الأثر بأن کان أحدهما مثبتا للتکلیف

---

۱- تقدّم تخریجه آنفا.

۲- تقدّم تخریجه آنفا.

و الآخر نافیا، فلا إشکال فی جریان کلا الأصلین الطولیّین، و تساقط الأصلین العرضیّین فقط، و هذا کما إذا علم إجمالا ببطلان صلاه المغرب أو العشاء من جهه العلم بزیاده رکوع فی المغرب أو نقیصه رکوع فی العشاء، فالأصلان العرضیّان- و هما قاعده الفراغ فی المغرب و العشاء- ساقطان بالمعارضه، و أمّا الطولیّان- و هما استصحاب عدم زیاده الرکوع فی المغرب و استصحاب عدم إتیان الرکوع فی العشاء- فجاریان بلا إشکال، فیجب الإتیان بالعشاء فقط دون المغرب.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت تلک الکبری الکلّیه أعنی عدم تساقط الأصول طولیّه و عرضیّه، بل تساقط العرضیّه منها فقط فیما إذا کانت الأصول العرضیّه متماثله و من سنخ واحد، و تساقطها بأجمعها فیما إذا لم تکن الأصول العرضیّه متماثله و من سنخ واحد، نقول فی تطبیقها علی ملاقی بعض أطراف الشبهه المحصوره: إنّ الأصلین العرضیّین الجاریین فی الملاقی و عدله تاره(۱) یکونان متماثلین، کما إذا علم إجمالا بنجاسه ثوب أو ماء، فإن لاقی الماء ماء آخر، فأصل الطهاره فی الملاقی بلا معارض، إذ لیس أصل طولی فی الطرف الآخر- الّذی هو الثوب- حتی یعارضه. و إن لاقی الماء الآخر الثوب، فأصاله الطهاره فی الملاقی تعارض بأصاله الحلّ فی الماء، و بعد وقوع المعارضه بین هذین الأصلین الطولیّین یتساقطان، فلا بدّ من الاجتناب عن الملاقی، کما یجب الاجتناب عن الملاقی و عدله بواسطه تعارض الأصلین العرضیّین.

**و أمّا المقام الثانی- و هو ما لم یحصل العلم بالنجاسه أوّلا-**

فإن حصل العلم بالملاقاه حال حصول العلم بالنجاسه، فذهب صاحب الکفایه إلی لزوم

---

۱- کذا، حیث لم یذکر عدلها فیما بعد.

الاجتنـاب عن الملاقى، لكونه و الملاقى معا طرفا للعلم الإجمالى(۱)، فهو نظير مـا إذا علم إجمالا بوقوع النجاسه إمّا على الثوب أو فى أحد الإناءين، و ما إذا علم بفوت صلاه الصبح أو المغرب و العشاء معا.

و اختار شـيخنا الأسـتاذ- قدّس سرّه- عدم لزوم الاجتناب، نظرا إلى أنّ العبره فى تنجيز العلم الإجمالى بالمنكشف لا الكاشف، و من المعلوم أنّ نجـاسه الملاـقى فى رتبه متـأخّره عن نجاسه الملاقى، فهو فرد آخر من النجاسه مشـكوك الحـدوث، و لا يتوقّف الاجتناب عن المعلوم بالإجمال على الاجتناب عن الملاقى(۲).

و الحقّ أن يقال: إنّ من المعلوم أنّ الاعتبار بالمعلوم و المنكشف، كما أفاده شـيخنا الأستاذ قدّس سرّه، لا العلم و الكاشف، و مع ذلـك يختلف الحكم، فـإن كـان المعلوم بأحـد العلمين متأخّرا أو متقـدّما عن المعلوم بالعلم الآخر بأن كانت الملاقاه متأخّره فى الواقع عن النجاسه، لا يجب الاجتناب عن الملاقى، كما إذا علمنا يوم الأحـد بنجاسه أحـد الإناءين يوم الجمعه و علمنا فى ذلك اليوم أيضـا بملاقاه ثوبنا لأحـدهما يوم السبت، فظرف العلم بالنجاسه و الشكّ فى نجاسه أحـد الإناءين و الملاقى و ظرف العلم بالملاقاه واحـد و هو يوم الأحـد، و ظرف الملاقاه يوم السبت، و ظرف النجاسه يوم الجمعه، و العلم بنجاسه أحدهما يوم الجمعه يوجب تنجّز المعلوم فى ظرفه من الآن، فالملاقى و عـدله لا إشـكال فى وجوب الاجتناب عن كلّ منهما، لأنّ احتمال نجاسه كلّ منهمـا احتمـال لانطبـاق النجس المعلوم فى البين عليه، و المفروض عـدم اقتران هـذا الاحتمـال فى شـى ء منهما للمؤمّن، لتساقط الأصول بواسطه المعارضه.

---

۱- كفايه الأصول: ۴۱۲.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۶۳- ۲۶۴.

و أمّا الملاقى فهو ليس طرفا للعلم و ليس احتمال نجاسته احتمال انطباق النجس المعلوم عليه حتى ينجّز و يجب الاجتناب عنه، بل احتمال لحدوث نجاسه جديده و صيروره النجس فى البين اثنين بعد ما كان واحدا.

و بعباره أخرى: الشكّ فى نجاسه الملاقى أو الطرف الآخر شكّ فى تعيين النجس الحادث قطعا، و فى الملاقى شكّ فى الحدوث، لاحتمال ملاقاته للنجس من الإناءين، فتجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

و إن لم يكن كذلك، بل كان أحد المعلومين مقارنا زمانا للمعلوم الآخر، فالحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه، و أنّ الملاقى و الملاقى معا يقعان طرفا للعلم الإجمالى، و لا أثر لاختلاف الرتبه فى أمثال المقام.

و هذا نظير ما إذا علمنا إجمالا ببطلان وضوء صلاه الصبح من جهه عدم المسح فيه، الّذى هو ملازم لبطلان صلاه الصبح و متقدّم فى الرتبه عليه، أو صلاه الظهر من جهه عدم الركوع فيها، فكما لا شكّ فى كون الوضوء و صلاه الصبح كليهما- مع كونهما فى مرتبتين- طرفا للعلم، و الطرف الآخر هو صلاه الظهر، و نسبه قاعده الفراغ إلى كلّ منها على السواء كذلك الملاقى و الملاقى- مع أنّ نجاسه أحدهما مسبّبه عن نجاسه الآخر و فى رتبه متأخّره عنها- يكونان معا طرفا و الأصل فى الطرف الآخر يعارض الأصل فى كلّ منهما.

و السرّ فى عدم الاعتبار باختلاف الرتبه ما ذكرنا مفصّلا فى بحث الضدّ من أنّ اتّحاد الشيئين فى الرتبه إنّما يكون فيما إذا تحقّق ملاك الاتّحاد، و ليس جزافا، فإنّ تأخّر شى ء عن أحد شيئين متّحدين فى الرتبه لا يستلزم تأخّره عن الشى ء الآخر المتّحد مع الأوّل فى الرتبه.

نعم، فى التقدّم و التأخّر الزمانى بالخصوص كذلك، فإنّ ملاكه السبق بالزمان، و هو موجود فى المتأخّر عن أحد شيئين متقارنين فى الزمان لا محاله.

و مثّلنا لذلک مثالا واضحا، و هو: أنّ العلّه فی مرتبه عدم العلّه بالضروره، و تقدّم العلّه علی معلولها بالتقدّم العلّی لا یوجب تقدّم ما هو فی رتبته- و هو عدم العلّه- علی المعلول أیضا، لعدم وجود ملاک التقدّم، و هو توقّف المتأخّر علی المتقدّم. و هکذا تأخّر الابن عن الأب المتّحد مع العمّ فی الرتبه لا یستلزم تأخّره عن عمّه، لعدم توقّف وجود الابن علی العمّ أصلا.

فالملاقی و إن کان متأخّرا رتبه عن الملاقی الّذی هو فی عرض الطرف الآخر إلّا أنّ تأخّره عنه لا یستلزم تأخّره عمّا هو فی عرضه- و هو الطرف الآخر- أیضا، بل الطرف الآخر کما یکون فی عرض الملاقی کذلک یکون فی عرض الملاقی أیضا، فالأصل فی الطرف الآخر یعارض الأصل فی الملاقی و الملاقی معا.

بقی الکلام فیما أفاده صاحب الکفایه(۱)- قدّس سرّه- من التفصیل و وجوب الاجتناب عن الملاقی و الملاقی معا تاره و عن الملاقی دون الملاقی أخری، و قد تقدّم موردهما، و عن الملاقی فقط دون الملاقی ثالثه، و قد ذکر لذلک موردین:

أحدهما: ما إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحد المائعین اللذین أحدهما خارج عن محلّ الابتلاء ثمّ علمنا بعد ذلک بملاقاه ثوبنا مع المائع الخارج عن محلّ الابتلاء ثمّ دخل الملاقی فی محلّ الابتلاء، فحیث إنّ الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء- و هو الملاقی- لا أثر لجریان الأصل فیه ما دام خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا یعارض الأصل فی الطرف الآخر مع الأصل فی الملاقی، بل یعارضه الأصل فی الملاقی، للعلم الإجمالی الثانی بنجاسه الملاقی أو الطرف

---

۱- کفایه الأصول: ۴۱۱- ۴۱۲.

الآخر، فإذا دخل الملاقى بعد ذلك فى محلّ الابتلاء، تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الثانى: ما إذا علمنا ابتداء بنجاسه الثوب أو المائع ثمّ بعد ذلك علمنا بنجاسه هذا المائع أو مائع آخر لاقاه الثوب، فحيث إنّ الملاقى كان طرفا للعلم الأوّل و الأصل فيه سقط بالتعارض تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض، فإنّه فرد آخر من النجس شكّ فى وجوده، فيشمله «كلّ شى ء نظيف» و مفروض الكلام ما إذا لم يكن لاحتمال نجاسه الملاقى سبب إلّا جهه ملاقاته.

و الظاهر عدم تماميّه ما أفاده فى هذين المثالين، و وجوب الاجتناب فى كليهما عن الملاقى و الطرف الآخر دون الملاقى.

أمّا فى المثال الأوّل: فلأنّ الأصل فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه لو لا العلم لا محذور فيه.

و دعوى أنّه لا أثر له حال خروجه عن محلّ الابتلاء، يدفعها أنّ أثره طهاره ملاقيه، و هذا كما فى أصاله الطهاره فى الماء الّذى غسلنا به ثوبنا ثمّ انعدم، فإنّ أثرها هو طهاره الثوب، و هكذا استصحاب نجاسه الماء المنعدم الّذى علمنا بنجاسته قبل ساعه ثمّ احتملنا طهارته، لإصابه المطر إيّاه، فإنّ أثره نجاسه ملاقيه.

و بالجمله، يكفى فى جريان الأصل أن لا يكون التعبّد به لغوا، و لا يحتاج إلى أزيد من ذلك، فإذا كانت أصاله الطهاره فى الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه بلا مانع لوجود الأثر له و هو طهاره ملاقيه، و هكذا الأصل جار فى الطرف فى نفسه و المانع ليس إلّا العلم الإجمالى، فيتعارض الأصلان فى الملاقى و الطرف و يتساقطان، و يبقى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فلا يلزم

الاجتناب عنه، بل يجب الاجتناب عن الملاقى و طرفه.

نعم، لو فرضنا فى مورد عارض الأصل فى الملاقى أصلا طوليّا آخر فى الطرف من أصاله الإباحه أو غيرها، يجب الاجتناب من هذه الجهه.

و أمّا فى المثال الثانى: فإنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مبنىّ على مبناه- قدّس سرّه- من أنّ المناط فى التنجيز على الكاشف و العلم لا المعلوم و المنكشف(۱)، و قد عرفت عدم تماميّته، و أنّ العبره بالمنكشف و المعلوم، و ذكرنا أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون الشكّ فى انطباق المعلوم بالإجمال على المشكوك حدوثا و بقاء، و أمّا إذا كان الشكّ فى التكليف و فى كون شى ء نجسا مثلا شكّا فى انطباق النجس المعلوم فى البين عليه حدوثا و لكنّه انقلب بقاء إلى الشك فى أصل حدوث التكليف و تجدّد فرد آخر من النجس غير ما كان موجودا أو مردّدا بين شيئين، فلا يكون مثل هذا الشكّ منجّزا و لو كان طرفا للعلم الإجمالى.

و مثّلنا له مثالا واضحا، و هو: أنّا إذا علمنا بوقوع قطره من البول فى الساعه الأولى من النهار فى أحد الإناءين: الأبيض أو الأسود، ثمّ علمنا فى الساعه الثانيه بأنّ قطره أخرى من البول وقعت فى الإناء الأبيض أو إناء ثالث قبل وقوع القطره الأولى، فالإناء الأسود و إن كان طرفا للعلم الإجمالى الأوّل الّذى كان منجّزا حدوثا و كان الشكّ فى نجاسته شكّا فى الانطباق إلّا أنّه لا يجب الاجتناب عنه، لانقلاب الشكّ فى نجاسته من الشكّ فى الانطباق إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف، لانحلال العلم الأوّل بواسطه العلم الثانى المتقدّم معلومه و منكشفه عنه.

---

۱- كفايه الأصول: ۴۰۸.

و المقـام من هـذا القبيـل، فإنّ العلم الثانی- و هو العلم بنجاسه الملاقی أو الطرف- و إن كان متأخّرا عن العلم الأوّل- و هو العلم بنجـاسه الملاـقی أو الطرف الآـخر- إلّا أنّ تقـدّم معلومه عنه يوجب انحلال العلم الأوّل و انقلاب الشكّ فی نجاسه الملاقی من الشكّ فی الانطباق إلی الشكّ فی أصل حدوث التكليف و تجدّد فرد آخر من النجس، فلا يلزم الاجتناب عنه.

فتحصّـِل ممّـا ذكرنـا أنّ وجوب الاجتنـاب عن الملاـقی دون الملاـقی بلاـ وجه، بـل إمّا يجب الاجتناب عن الملاقی و الطرف و الملاقی، أو يجب الاجتناب عن الملاقی و الطرف دون الملاقی.

**المقام الثانی: فی الأقل و الأكثر الارتباطيّين،**

**و يقع البحث فی مقامين:**

**اشاره**

الأوّل: فی المركّب الخارجی و ما يكون له أجزاء خارجيّه، كالصلاه.

الثانی: فی المركّب الانحلالی العقلی الّـذی لا أجزاء خارجيّه له و إنّما العقل يحلّل، فيقول: إنّ عتق مطلق الرقبه- الّذی هو بمنزله الجنس- واجب قطعا، و التقييد بخصوصيه الإيمان- الّذی هو بمنزله الفصل له- مشكوك الوجوب مثلا.

**ثمّ إنّ البحث فی المقام الأوّل أيضا يقع فی جهتين:**

**الأولی: فی جريان البراءه العقليّه**

و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و عدمه.

الثانيه: فی جريان البراءه الشرعيّه من «رفع ما لا يعلمون» و غيره.

أمّا الجهه الأولی من المقام الأوّل: فقرّب شيخنا الأنصاری(۱)- قدّس سرّه- جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بأنّ الأقلّ و ما عدا السوره- مثلا- متيقّن الوجوب، فإنّ الواجب الواقعی لو كان هو الأقلّ، فوجوبه نفسیّ، و إن كان

---

۱- فرائد الأصول: ۲۶۲ و ۲۷۲- ۲۷۵.

الأـكثر، فوجوبه غيرىّ، فمن نـاحيه الأقلّ- و هو ما عـدا السوره مثلا- نقطع باسـتحقاق العقاب على تركه، ضـروره أنّ العقاب مع البيان، و أمّا لو كان ترك الصـلاه من ناحيه السوره، فحيث إنّ وجوبها غير معلوم و غير مبيّن، فالعقاب على تركها من هذه الجهه عقاب بلا بيان.

و ما أفاده غير تامّ، فإنّه يتوقّف على كون الأجزاء الـداخليّه معروضه للوجوب الغيرى (۱)، و هو- مضافا إلى أنّه خلاف التحقيق- يخالف مبناه- قدّس سرّه- أيضا، فإنّ وجوب الجزء ليس إلّا حصّه من الوجوب النفسىّ المنبسط على الأجزاء، بداهه أنّ كلّ جزء منضمّا إلى سائر الأجزاء عين الكلّ، لا أنّه شى ء مغاير له و مقدّمه لتحقّقه حتى يتّصف بالوجوب الغيرى.

و بـالجمله، الفرق بين المركّب و الأـجزاء إنّما هو اعتبارىّ محض، و ليس للأجزاء وجود منحاز عن وجود المركّب و ممّا يتوقّف عليه وجـود المركّب حـتى يعرضه الوجـوب الغيرىّ، فالأـمر الواحـد الشخصـىّ المتعلّق بـالمركّب بعينه متعلّق بكـلّ جزء جزء من أجزاء المركّب، و بتعبير بعض مشايخنا المحقّقين هو كالخيمه المضروبه على رأس جماعه.

فالأولى فى التقريب أن يقال: إنّ تعلّق هذا الأمر الواحد البسيط بما عدا

---

۱- أقول: يمكن أن يقـال: إنّ مراده- قـدّس سـرّه- من الغيرى هو الضـمنى- كمـا عبّر به بعضـهم- أى النفسـىّ الضـمنى فى قبال النفسـىّ الاسـتقلالى. و عليـه لاـ يرد مـا فى المتـن. نعـم، يبقى إشـكال آخر، و هـو: أنّ المعلـوم بالإجمـال هـو الوجـوب النفسـىّ الاسـتقلالى، و مـا انحـلّ إليه العلم الإجمالى من الوجوب و الشكّ البـدوى هو الجامع بين الاسـتقلالى و الضـمنى، و الاتّحاد بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل معتبر، إلّا أن يقال: لا وجه لاعتبار هذا الاتّحاد، و عليه لا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلىّ بوجوب الأقلّ- الدائر بين كونه نفسيّا استقلاليّا و نفسيّا ضمنيّا- و الشكّ البدوى. (م).

السوره من الأجزاء متيقّن، بمعنى أنّ كون ما عدا السوره معروضا للوجوب النفسىّ قطعىّ، فترك الصلاه من جهه ترك ذلك حيث إنّ التكليف بالإضافه إليه- أى ما عدا السوره- منجّز، لوصوله إلى العبد، فالعقاب عليه عقاب مع البيان.

و أمّا ترك الصلاه من جهه ترك السوره و مخالفه هذا الأمر الواحد على تقدير تعلّقه فى الواقع بالأكثر حيث إنّه غير مستند إلى العبد، فإنّه لم يقصّر فى وظيفته من الفحص و البحث و إعمال الجهد، و إنّما هو مستند إلى المولى، ضروره أنّ بيان أجزاء المركّب على الشارع و من وظيفته، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان و قبيح من المولى الحكيم.

و قد أورد على ذلك بوجوه:

منها: ما أفاده فى الكفايه بتقريبين:

أحدهما: أنّ انحلال العلم الإجمالى بتعلّق التكليف إمّا بالأقلّ أو الأكثر إلى العلم التفصيلىّ بتعلّقه بالأقلّ و الشكّ البدوىّ فى تعلّقه بالأكثر مستلزم للخلف، فإنّه يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، و من التقادير تنجّز التكليف بالإضافه إلى الأكثر، و له- أى الانحلال- لازم، و هو: عدم تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر من جهه جريان البراءه فيه، و لا يعقل أن يكون لازم الشى ء عدم علّته، ضروره أنّ فرض وجود الشى ء- و هو الانحلال- فرض وجود علّته- و هو تنجّز التكليف على كلّ تقدير حتى بالإضافه إلى الأكثر- فإذا فرضنا أنّ لازمه- و هو عدم تنجّز التكليف على كلّ تقدير- هو عدم علّته، فهو خلف محال.

الثانى: أنّه يلزم من وجود الانحلال عدمه، حيث إنّه يتوقّف على تنجّز التكليف على الإطلاق، و المفروض أنّ لازمه عدم التنجّز على الإطلاق، الّذى

هو مساوق لعدم الانحلال(۱).

و هذا الإشكال بكلا تقريبيه واضح الدفع، بداهه أنّ الانحلال لا يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، بل يتوقّف على فعليّه التكليف على كلا التقديرين: على تقدير تعلّقه بالأقلّ، و على تقدير تعلّقه بالأكثر، و لازم الانحلال إنّما هو تنجز التكليف بالإضافه إلى الأقلّ دون الأكثر، فلا خلف و لا لزوم عدم الانحلال من فرض وجوده.

و منها: ما يظهر من كلام بعض فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ التفكيك فى التنجّز بين أجزاء المركّب الارتباطيّ الّذى تعلّق به أمر واحد شخصى و كون التكليف منجّزا بالإضافه إلى الأقلّ و غير منجّز بالقياس إلى الأكثر غير معقول، فإنّ بين الأجزاء ملازمه فى الواقع من حيث ثبوت التكليف و سقوطه، فإن ثبت يثبت للجميع، و إن سقط يسقط عن الجميع، فلا معنى لتنجّز التكليف بما عدا السوره و عدم تنجّزه بالسوره، إذ ترك السوره ملازم فى الواقع لترك ما عداها على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، و نحتمل من تركها ترك الصلاه من رأس.

و الجواب: أنّ التنجّز لو كان بحكم الشرع، لكان الأمر كما ذكر، لكنّه ليس كذلك، بل هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد ما اعتبر المولى الفعل على ذمّه العبد و وصل إليه يرى أنّ العقاب على مخالفته حسن لا قبح فيه، و إذا لم يصل إليه بعد فحصه و إعمال جهده يرى قبح العقاب على مخالفته، لكونه بلا بيان و بلا حجّه و برهان. ففى المقام لو كانت مخالفه أمر «صلّ» من ناحيه الركوع و السجود مثلا، فحيث إنّ تعلّق الأمر النفسيّ به معلوم و لا عذر للعبد فى تركه، فالعقاب عليها عقاب مع البيان و لا قبح فيه، و أمّا لو كانت من جهه ترك السوره

---

۱- کفایه الأصول: ۴۱۳.

التى لم يصل إليه وجوبها و تعلّق الأمر بها من المولى بعد فحصه و بحثه فالعقاب عليها عقاب بلا بيان.

و بعباره أخرى: وحده الإيجاب الّذى هو فعل المولى لا تلازم وحده حكم العقل فى مرحله الامتثال، فإنّه تابع لموضوعه، و هو الوصول و عدم الوصول، فكلّما تحقّق موضوع حكمه يحكم، و حيث إنّ تعلّق التكليف الواحد بما عدا السوره معلوم و واصل إلى العبد، فالعقل يحكم بعدم قبح العقاب على ترك الصلاه من ناحيه ما عدا السوره و تعلّقه بالسوره مشكوك و غير واصل إليه، فيحكم بقبح العقاب على الترك من ناحيه السوره.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ المتيقّن فى المقام ليس هو الأقلّ بمعنى الطبيعه المطلقه من حيث وجود السوره و عدمه، فإنّها أيضا مشكوكه لا يعلم تعلّق الأمر بها أو بالطبيعه المقيّده بالسوره- و احتمال كون أحد طرفى العلم تعلّق التكليف بالطبيعه المقيّده بعدم السوره بحيث يكون وجودها مخلا خارج عن محلّ الكلام، و سيجى ء الكلام فيه- بل المتيقّن هو الطبيعه المهمله التى هى فى قوّه الجزئيّه الجامعه بين المطلقه و المقيّده. و بعباره أخرى:

الجامع بين الخصوصيّتين: خصوصيّه اللّابشرطيّه و البشرطشيئيّه، و لا معنى للانحلال إلى الطبيعه المهمله، فإنّها عين العلم الإجمالى، إذ لا معنى له إلّا أنّ المعلوم من التكليف أمر مهمل مردّد بين أمرين و خصوصيّتين كلّ منهما مشكوك، فيلزم انحلال العلم الإجمالى إلى نفسه.

ثمّ أيّد- قدّس سرّه- ذلك بأنّ الشكّ فى المقام شكّ فى السقوط الّذى هو مورد الاشتغال، لا فى الثبوت الّذى هو مورد للبراءه، فإنّ المكلّف بعد إتيانه ما عدا السوره يشكّ فى سقوط التكليف المعلوم، لاحتمال كون المقيّد هو المأمور

به(۱). هذا ملخص ما أفاده فی المقام.

أقول: ما أفاده من أنّ المتیقّن هو الجامع بین الطبیعه المأخوذه لا بشرط من السوره و المأخوذه بشرط شی ء متین جدّاً إلّا أنّه لا مانع من انحلال العلم الإجمالی، إذ الطبیعه المهمله قابله للعصیان و الإطاعه قطعا، ضروره أنّا نعلم باستحقاق العقاب علی ترک الصلاه بترک ما عدا السوره من الأجزاء و بعدم الإتیان بالصلاه رأسا، لا الأجزاء المقیّده بالسوره و لا الخالیه عنها، لتمامیّه البیان و الحجّه بالقیاس إلی هذا الجامع، فلا عذر فی ترکه.

و أمّا الخصوصیّه البشرطشیئیّه فحیث لم تصل إلی العبد فترفعها قاعده قبح العقاب بلا بیان، و الخصوصیّه اللابشرطیّه و إن کانت أیضا مشکوکه إلّا أنّها لا معنی للبراءه عنها، إذ دلیل البراءه یرفع الکلفه و الضیق، و یجعل المکلّف فی سعه من المشکوک بحیث یکون أمر فعله و ترکه بیده، و الإطلاق المشکوک فی المقام لا ضیق فیه و لا کلفه، بل هو- کما مرّ غیر مرّه- رفض القیود، فلو کان المأمور به فی الواقع هو المأخوذ لا بشرط و مطلقا، فیکون المکلّف فی سعه و فسحه من ناحیه السوره، و یکون أمر فعلها و ترکها بیده، فأیّ معنی لجریان البراءه فیه؟

و الحاصل: أنّ کلّا من الخصوصیّتین و إن کان مشکوکا کالنجس المعلوم فی البین بین الإناءین المشکوکه خصوصیّه کلّ منهما فی المردّد بین المتباینین إلّا أنّه فرق بین المقامین، فإنّ کلّا من الخصوصیّتین هناک فیه کلفه و ضیق قابل فی نفسه للرفع بدلیل البراءه، بخلاف المقام، بداهه أنّ إحدی الخصوصیّتین- و هی خصوصیّه اللابشرطیّه- لا ضیق فیها أصلا، فلا معنی لجریان البراءه

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۸۸- ۲۸۹.

فیها، فیبقی جریان قاعده قبح العقاب بلا بیان فی الخصوصیّه التی فیها ضیق بلا معارض.

و أمّا ما أفاده من أنّ الشکّ فی المقام شکّ فی السقوط، فإن أراد الشکّ فی السقوط الواقعی، فصحیح و لا یضرّنا أصلا، و إن أراد الشکّ فی السقوط الظاهری، فلیس الأمر کذلک، بل نحن جازمون بأنّ التکلیف بالصلاه سقط فی مقام الظاهر عنّا بعد إتیاننا بما علمنا وجوبه، و وصلنا إلیه من الأجزاء، و نقطع بقبح العقاب علی عدم السقوط المستند إلی نفس المولی لا إلینا.

و بالجمله، لم ترد آیه و لا روایه فی أنّ الشکّ فی السقوط مورد للاشتغال حتی نتمسّک بإطلاقها، بل هو من باب حکم العقل بلزوم الخروج عن عهده التکلیف الواصل من المولی إلی العبد، و لم یصل إلینا علی الفرض أزید من وجوب ذات الرکوع و السجود و غیر ذلک من الأجزاء ما عدا السوره، فالتکلیف بسائر الأجزاء ما عدا السوره و إن لم یسقط واقعا علی تقدیر وجوب الأکثر، و الشکّ فیه و إن کان فی مرحله امتثال التکلیف الواقعی المتعلّق به و سقوطه إلّا أنّه غیر ضائر بعد جریان البراءه عن الأکثر و تعیّن المأمور به فی مقام الظاهر فی الأقلّ، کما لا یخفی.

و بعباره أخری: حیث إنّ الإهمال فی الواقعیّات غیر معقول، فالمأمور به فی الواقع و نفس الأمر له تعیّن لا محاله إمّا التعیّن الإطلاقی أو التعیّن التقییدی، و العلم الإجمالی بأحد أمرین لا یؤثّر فی التنجّز ما لم یتعارض الأصل فی أحد طرفیه بالأصل فی الطرف الآخر، کما ذکرنا مرارا، و لا معارضه فی البین، فإنّ الإطلاق لا ضیق فیه، فلا یحتاج إلی البیان حتی تجری قاعده قبح العقاب بلا بیان بالإضافه إلیه، فالأصل فی التقیید بلا معارض، فلا أثر للعلم الإجمالی، بل ینحلّ إلی العلم التفصیلیّ بوجوب الطبیعه المهمله و الشکّ البدوی فی

خصوصیّه تحقّقها فی ضمن الأکثر و انضمام السوره إلی ما عداها.

و منها: ما ذکره الشیخ- قدّس سرّه- بعنوان «إن قلت» و جعله صاحب الکفایه دلیلا علی المنع، و هو: أنّ الأحکام حیث إنّها علی مذهب العدلیّه تابعه للمصالح و المفاسد و الأغراض الواقعیّه، و علی العبد فی مقام الامتثال أن یحصّل القطع بحصول غرض المولی من أمره مع الإمکان، و من الواضح أن لا یحصل الغرض من الواجب الارتباطی بفقدان جزء منه، فإذا أتی بما عدا السوره، لا یحصل له القطع بحصول الغرض و یحتمل بقاءه، فلا بدّ من الاحتیاط، حذرا من عدم تحقّق الغرض الواجب تحصیله علیه(۱).

و أجاب عنه الشیخ- قدّس سرّه- أوّلا: بأنّ النزاع فی هذه المسأله لا یبتنی علی مذهب العدلیّه، بل یجری علی مذهب الأشعری أیضا(۲).

و فیه: أنّ هذا جواب جدلی (۳) لا یفید لمن یری تبعیّه الأحکام للأغراض و المصالح، بل یجدی لمن یسلک مسلک الأشاعره غیر الشاعره علی سبیل الجدل.

و أجاب ثانیا: بأنّ احتمال عدم حصول الغرض موجود علی کلّ تقدیر:

أتی بالأقلّ أو الأکثر، إذ نحتمل بالوجدان أن یکون لإتیان کلّ جزء بعنوان الجزئیّه دخل فی الغرض، و مع احتمال وجوب الأقلّ لا یمکن إتیان الجزء المشکوک بعنوان الجزئیّه إلّا بنحو التشریع، فمع الإتیان بالأکثر نحتمل عدم حصول الغرض من جهه احتمال دخل قصد الوجه فی الجزء المشکوک، کما

---

۱- فرائد الأصول: ۲۷۳، کفایه الأصول: ۴۱۴.

۲- فرائد الأصول: ۲۷۳.

۳- أقول: لیس الجواب جدلیّا، فإنّ المستشکل یقول: إنّ الاحتیاط هو مقتضی مسلک العدلیّه. و یجیب الشیخ بأنّ هذا أخصّ من المدّعی، فإنّ المدّعی هو الاحتیاط مطلقا و هذا یقتضی الاحتیاط علی مسلک العدلیّه. (م).

أنّ هـذا الاحتمـال موجود مع الإتيـان بالأقـلّ و ترک السوره من جهه احتمال جزئيّه السوره، فالقطع بحصول الغرض لا يمكن، و العقـاب مـأمون من ناحيته، فيبقى احتمال العقاب على ترک السوره، لاحتمال وجوبها، و هو مرفوع أيضا بقاعـده قبـح العقاب بلا بيان(۱).

و فيه أوّلا: أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ لازمه الالتزام بوجوب الاحتياط فى التوصّليّات التى لا سبيل إلى اعتبار قصد الوجه فيها.

و ثانيـا: أنّ قصـد الوجه- مضافا إلى أنّا نقطع بعـدم اعتباره، لما ذكرنا سابقا من أنّه ممّا يغفل عنه عامّه المكلّفين، فلو كان معتبرا، لبيّن فى الأخبـار و الآثـار مع كثره الاحتيـاج إليه و نقل بالتواتر، مع أنّه ليس له أثر فى خبر واحـد فضـلا عن المتواتر- لا يعتبر فى الأـجزاء حتى عنـد من يعتبره من المتكلّمين، و الوجوه الواهيه التى ذكروهـا كلّها تختصّ بالواجب النفسـيّ، و من المعلوم إمكان إتيان الصلاه بقصد الوجه.

و ثالثا: أنّ لازمه عدم إمكان الاحتياط، إذ الاحتياط لو كان بداعى تحصـيل القطع بحصول الغرض، فالمفروض أنّه غير ممكن، و إن كان بداعى الفرار عن تبعه العقاب على مخالفه ترک السوره، فالمفروض أنّه مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و بالجمله، مثل هذه الأجوبه لم يكن مترقّبا من مثله قدّس سرّه.

و أجاب عن هذا الإشـكال شـيخنا الأسـتاذ- قدّس سرّه- بأنّ الأغراض المترتّبه على الأحكام تاره تكون بنحو ترتّب المعلول على علّته التامّه، كترتّب القتل على الذبح، فيصحّ الأمر بالعلّه بأنّ يقول: «اذبح زيدا» كما يصحّ الأمر بالمعلول

---

۱- فرائد الأصول: ۲۷۳.

و الغرض بـأن يقول: «اقتله» و من أمر الشـارع الحكيم بالغرض- كما فى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا(۱)- نستكشف أنّه تحت اختيار العبد، و يمكن له إيجاد علّته التامّه، فكلّ ما كان من هذا القبيل يجب على العبد تحصـيل القطع بحصول الغرض، و أخرى تكون بنحو ترتّب المعلول على علّته المعـدّه، كترتّب وجود الثمر على غرس الشـجر و وجود الحبّ على الزرع، و لاـ يصـحّ حينئـذ الأمر بالغرض بأن يقول: «أوجد الثمر و الحبّ» لخروجه عن تحت اختياره، فإنّ له أسـبابا أخر لا يكون شى ء منها مقدورا له- من تأثير الشـمس و الهواء و الأرض و الملائكه العمّاله و إراده اللّه تعالى و غيرها- و من ذلك الإسهال المترتّب على شرب المسهل، و ما كان من هـذا القبيل لا يجب تحصـيل الغرض على العبد، و يسـتكشف من أمر المولى بالعلّه دون الغرض أنّها من العلل المعدّه و أنّ الغرض خـارج عن تحت اختيـار العبـد، و إلّـا لكـان الأـمر بـالغرض أولى بأن يقول: «انه نفسك عن الفحشاء و المنكر» لا أن يقول: «أقم الصلاه».

و الحاصل: أنّ الغرض على قسمين فى مقام الثبوت:

قسم: يجب على المكلّف تحصيله، و هو ما لا ينفكّ عن الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه.

و قسم ثان: لا يجب تحصيله، و هو ما ينفكّ عنه، و له وسائط أخر غير اختياريّه.

و الكـاشف عن القسم الأوّل فى مقام الإثبات تعلّق الأمر بنفس الغرض، و عن القسم الثانى تعلّقه بالفعل، فكلّما شكّ فى حصول الغرض من الأمر المتعلّق بنفس الفعل دون الغرض كان المرجع فيه البراءه العقليّه إذا رجع الشكّ

---

۱- المائده: ۶.

إلی الشکّ فی أصل التکلیف(۱). هذا ملخّص ما أفاده.

و فیه: أنّ الأمر فی القسم الثانی أیضا لم یتعلّق بذات الفعل المعدّ و لو کان أجنبیّا عن الأثر الإعدادی، بل إنّما تعلّق بالفعل الإعدادی بما هو معدّ، و بالحصّه الخاصّه من الفعل، و هو ما یترتّب علیه الأثر الإعدادی.

و بعباره أخری: للمولی غرضان:

أحدهما: لازم فی نفسه، و لا یلزم علی المکلّف تحصیله، و هو الغرض الأصیل الّذی لم یکن تحت اختیاره و قدرته.

و الثانی: لازم فی نفسه، و لازم التحصیل أیضا علی المکلّف، و هو ما یترتّب علی الفعل المعدّ من. الأثر الإعدادی، نظیر استعداد الأرض لخروج الحنطه منها، المترتّب علی الزرع، فللخصم أن یقول: «هذا الغرض الإعدادی یجب تحصیله» فإذا شکّ فی دخل شی ء فی حصوله، لا بدّ من إتیانه بمقتضی قاعده الاشتغال.

و التحقیق فی الجواب أن یقال: إنّ الغرض لا یزید عن الأمر، إذ علی المولی أن یبیّن جمیع ما یکون دخیلا فی حصول غرضه، فإذا کانت دائره غرضه وسیعه یجعل دائره أمره أیضا کذلک، و إن کانت ضیقه یجعلها کذلک أیضا، فتطبیق إحدی الدائرتین علی الأخری من وظیفه المولی، فإن أدّی وظیفته و بیّن جمیع ما یحصّل غرضه، فالشکّ فی حصول الغرض و عدمه مورد للاشتغال، فلا بدّ من إتیان ما یحتمل دخله فی الغرض الواصل، و إن لم یؤدّ وظیفته و بیّن بعض ما له دخل فی غرضه، فالعقاب علی ترک تحصیل الغرض غیر الواصل عند ترک إتیان ما یحتمل دخله فی الغرض عقاب بلا بیان.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۲۹۲- ۲۹۴.

و بـالجمله، الشکّ فی حصول الغرض علی قسـمین: قسم یرجع إلی الشکّ فی حصول الغرض الواصل، و هو مورد للاشـتغال، و قسم ثـان یرجع إلی الشـکّ فی أصل تعلّق الغرض بالمشـکوک، و هو کالشکّ فی أصل التکلیف مورد لقاعـده قبـح العقاب بلا بیان.

و فی المقـام تعلّق الغرض من أمر أَقِیمُوا الصَّلاهَ*(۱) بما عدا السوره متیقّن، و تعلّقه بها مشـکوک، ففوت الغرض لو کان مستندا إلی العبد- بأن ترک ما یعلم دخله فی الغرض کالرکوع و السـجود و أمثال ذلک- لا یقبح علیه العقاب فی نظر العقل، و إن کان مسـتندا إلی المولی- بـأن ترک مـا یحتمـل دخله فی الغرض کـالسوره- فالعقـاب علیه عقـاب بلا بیان، حیث إنّ المولی لم یبیّن دخلها فی غرضه و لم یقصّر العبد فیما هو وظیفته من الفحص و البحث، فله حجّه علی المولی، و یقول: «إنّی کنت عبدا مطیعا، و کـلّ مـا بیّنت أنّه محبوب لـک و متعلّق لغرضـک أتیت به، لمـا ذا مـا بیّنت أنّ السوره أیضـا دخیله فی غرضـک حتی آتی بها و أحصّل غرضک؟».

و بعبـاره أخری واضـحه: الأـغراض المترتّبه علی الأحکـام تاره تکون بحیث یفهمها عامّه الناس عنـد أمر المولی بالفعل ..(۲). له کحصول القتل المترتّب علی ضـرب العنق، فإنّ کلّ أحـد یفهم من «اضـرب عنق زید» أنّ الغرض من هذا الأمر هو حصول القتل فی الخارج و خروج الروح عن الجسد، فإن کانت بهذه المثابه فلا بدّ من الاحتیاط عند الشکّ فی حصولها، فلو ضـرب عنق زید و احتمـل عـدم تـأثیره فی قتله، لاـ یجوز له التمسّک بإطلاق أمر «اضـرب عنقه» و أخری تکون بحیث لا یفهمها إلّا أقلّ قلیل من أهل العرف، بل أکثرهم

---

۱- البقره: ۴۳.

۲- مکان النقاط مخروم فی الأصل، و لعلّها: المحصّل.

لا يلتفتون إلى أنّ للمولى غرضا فى ذلك لازما حصوله، كما فى الانتهاء عن الفحشاء، المترتّب على الصلاه مثلا أو شى ء آخر.

و فى هذا القسم لو كان هذا الغرض اللازم من الأهمّيّه بمرتبه لا يرضى.

المولى بفوته حتى فى ظرف الجهل، لكان عليه البيان بإيجاب الاحتياط فى ظرف الجهل، فإذا فرضنا لم يبيّن جميع ما له دخل فى غرضه أو بيّن و لم يصل إلى العبد و لم يوجب الاحتياط و أتى العبد بجميع ما يعلم دخله فى غرض المولى، فالعقل يستقلّ بقبح العقاب على فوت مثل هذا الغرض قطعا.

فالحقّ ما أفاده شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- من جريان البراءه العقليّه عن الأكثر(۱) و إن كان تعبيره بأنّ الأقلّ متيقّن الوجوب المردّد بين النفسيّ و الغيرى(۲) لا يكون حسنا كما ذكرنا آنفا.

**الجهه الثانيه من المقام الأوّل: فى جريان البراءه النقليّه.**

و على ما اخترناه- وفاقا للشيخ قدّس سرّه- من جريان البراءه العقليّه فى الأكثر فجريان البراءه الشرعيّه أيضا واضح، و يأتى فيه البيان المتقدّم هناك بعينه.

فنقول: جزئيّه ما عدا السوره المنتزعه من الأمر النفسيّ المتعلّق به متيقّنه، و جزئيّه السوره و تعلّق الأمر النفسيّ بها مشكوكه و غير معلومه، فيشملها «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدلّه البراءه.

و لا مورد ل «إن قلت و قلت» كما فى الكفايه من أنّ رفع وجوب الأكثر بحديث الرفع لا يثبت وجوب الأقلّ(۳)، ضروره أنّ وجوب الأقلّ معلوم لا نريد إثباته بالأصل، فأىّ مناسبه لهذا السؤال؟

---

۱- فرائد الأصول: ۲۷۳.

۲- فرائد الأصول: ۲۷۵.

۳- كفايه الأصول: ۴۱۶.

و ببالی أنّ فی بعض نسخ الکفایه: «المنسیّه» بدل «الجزئیّه» و هو المناسب لکن لا فی المقام، بل فی البحث الآتی من أنّه إذا نسی المکلّف بعض الأجزاء هل یشمله حدیث الرفع أم لا؟ فمن یقول بالشمول یمکن أن یقال علیه: بأنّ رفع وجوب الأکثر بأصل البراءه لا یثبت وجوب الأقلّ، إذ من المحتمل سقوط الأمر رأسا فی ظرف نسیان بعض الأجزاء، و سیأتی تفصیله إن شاء اللّه. هذا علی المختار.

و لو سلکنا مسلک صاحب الکفایه و شیخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّهما- و قلنا بعدم جریان البراءه العقلیّه، فهل تجری البراءه النقلیّه أو لا تجری و تکون ملازمه بینهما وجودا و عدما؟ الظاهر ذلک.

بیان ذلک: أنّ وجه عدم جریان البراءه العقلیّه لو کان ما فی الکفایه- من وجوب القطع بحصول الغرض و مع الإتیان بالأقل لا یحصل القطع به، و أنّ جریان البراءه العقلیّه عن السوره المشکوکه جزئیّتها لا یوجب القطع بحصول الغرض بإتیان الأقلّ، بل بعد نحن فی شکّ(۲)- فتجری البراءه النقلیّه أیضا، ضروره أنّ غایه ما یترتّب علی دلیل البراءه النقلیّه هو رفع جزئیّه السوره، و لا یثبت حصول الغرض بإتیان الأقلّ، بل بعد نحن فی شکّ من ذلک.

نعم، لو ورد دلیل خاصّ علی أنّ السوره لیست بجزء للصلاه، أو ورد دلیل خاصّ علی رفع جزئیّه خصوص ما شکّ فی جزئیّته، لا بدّ من الالتزام بلازمه، صونا لکلام الحکیم عن اللغویّه، کما أنّه لو فرضنا فی مورد خاصّ ورود التعبّد الاستصحابی- مثلا- ببقاء شی ء لا أثر إلّا للازمه العقلی، لا بدّ من الالتزام بلازمه العقلی، لذلک.

---

۱- کفایه الأصول: ۴۱۳، أجود التقریرات ۲: ۲۸۸.

۲- کفایه الأصول: ۴۱۳.

و لو كان ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ الشكّ فى سقوط الأمر المتعلّق بالأقلّ باق بعد رفع جزئيّه السوره و وجوب الأكثر بقاعده قبح العقاب بلا بيان(۱)، فهو جار فى البراءه النقليّه أيضا.

و هكذا ما أفاده من أنّ المتيقّن هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المقيّده لا خصوص المطلقه، فإنّ خصوصيّه التقييد لو لم يمكن رفعها بقاعده قبح العقاب بلا بيان لكونها معارضه بجريانها فى خصوصيّه الإطلاق لا يمكن رفعها بحديث الرفع أيضا، لذلك(۲).

و لعلّ نظره- قدّس سرّه- إلى ما أفاده فى بحث التعبّدى و التوصّلى من أنّ الإطلاق و التقييد متقابلان تقابل العدم و الملكه(۳)، فالمطلق ما يكون قابلا للتقييد و له شأنيّه أخذ القيود فيه مع كونه مرفوض القيود، فإذا تعبّدنا الشارع بعدم وجوب المقيّد و عدم أخذه القيد فى المأمور به، فقد تعبّدنا بأنّ المأمور به مرفوض القيود، الّذى هو عين المطلق، فلا تعارض أصاله البراءه عن وجوب الأكثر الّذى هو المقيّد بأصاله البراءه عن الأقلّ لا بشرط، الّذى هو المطلق، بل أصاله البراءه عن المقيّد بعد جريانها تثبت وجوب المطلق لا محاله، لما عرفت من أنّ المطلق ليس إلّا ما لم يؤخذ فيه قيد، فإذا حكم الشارع- بمقتضى دليل البراءه- بأنّه لم يأخذ فى متعلّق الأمر بالصلاه قيد انضمام التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء المعلومه إلى السوره، فلم يحكم إلّا بكون المأمور به لا بشرط من ناحيه السوره و مطلق بالإضافه إليها.

و ما أفاده فى ذلك البحث و إن كان تامّا إلّا أنّه لا يفيد فى المقام، فإنّ

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۸۷- ۲۸۸.

۲- أجود التقريرات ۲: ۲۸۸- ۲۸۹.

۳- أجود التقريرات ۱: ۱۰۳.

متعلّق الأمر بالطبيعه لا بشرط، الّذى هو المطلق و إن كان مقيّدا بأمر عدمىّ- و هو الإطلاق- و كان متعلّق الأمر بالطبيعه بشرط شى ء و المقيّد مقيّدا بأمر وجودى إلّا أنّ تعلّق الأمر بالمطلق نحو من التعلّق غير نحو التعلّق بالمقيّد، و كلّ منهما أمر وجودى مضادّ للآخر، و نفى أحد الضدّين لا يثبت وجود الضدّ الآخر، فرفع تعلّق الوجوب بالأكثر لا يثبت تعلّقه بالأقلّ لا بشرط، فإنّه من الأصول المثبته التى لا نقول بحجّيّتها فى الاستصحاب الّذى هو أقوى الأصول فضلا عن البراءه.

فالصحيح ما ذكرنا من أنّ أصاله البراءه عن الأكثر و عن تعلّق الوجوب بالمقيّد لا تعارض بأصاله البراءه عن تعلّقه بالمطلق، إذ لا ضيق فى الإطلاق، فرفعه مخالف للامتنان.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّه إن أمكن جريان البراءه العقليّه عن الأكثر، أمكن جريان النقليّه منها أيضا، و إلّا فلا يجرى شى ء منها.

ثمّ إنّه ربما يتمسّك لإثبات الاشتغال بالاستصحاب، بتقريب: أنّ أصل البراءه عن الأكثر يسقط بمعارضته للبراءه عن الأقلّ لا بشرط الّذى هو أحد طرفى العلم، فبعد إتيان الأقلّ يشكّ فى سقوط التكليف المعلوم المردّد بين مقطوع الزوال لو كان المأمور به فى الواقع هو الأقلّ، و مقطوع البقاء لو كان هو الأكثر، فيستصحب الوجوب الجامع بينهما، كاستصحاب كلّى الحدث المعلوم المردّد بين الأكبر و الأصغر.

و فيه: أنّه يتمّ فيما إذا تعارضت الأصول فى أطراف العلم كالمثال، لا فى المقام الّذى يجرى الأصل فى أحد الطرفين بلا معارض.

ثمّ إنّ الشيخ- قدّس سرّه- تمسّك باستصحاب عدم وجوب الأكثر المتيقّن فى

الأزل(۱).

و هو مبنی علی ما مرّ فی أواخر بحث البراءه من أنّ استصحاب عدم الجعل للحکم بعدم الوجوب المجعول مثبت، کما ذهب إلیه شیخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه، أو أنّه عین استصحاب عدم المجعول، کما اخترناه و بیّنّاه تفصیلا، و ذکرنا أنّه کاستصحاب عدم النسخ الّذی هو متّفق علی جریانه، فراجع.

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل و المرکّب الخارجی.

**المقام الثانی: فی المرکّب التحلیلی العقلی، أی ما لا تکون له أجزاء خارجیّه یشار إلیها، و هو علی أقسام:**

**الأوّل:**

أن یکون ما یحتمل دخله فی الواجب مغایرا فی الوجود مع الواجب، و کان له وجود منحاز عن وجود الواجب، کالأغسال اللیلیّه بالقیاس إلی صوم المستحاضه، المتأخّر عنها أو المتقدّم علیها.

و الکلام فی جریان البراءه فی هذا القسم من المرکّب التحلیلی هو الکلام فی جریانها فی الأجزاء المشکوکه من المرکّب الخارجی، و البیان هو البیان، فکما نرفع هناک تعلّق الأمر بالصلاه مع السوره بقاعده قبح العقاب بلا بیان و «رفع ما لا یعلمون» کذلک نرفع تعلّق الأمر بالصوم المتقیّد بتقدّم الغسل علیه أو بتأخّره عنه بذلک.

**الثانی:**

أن یکون ما یحتمل اعتباره فی الواجب متّحدا فی الوجود مع الواجب، و تکون نسبته إلیه بنظر العرف نسبه الوصف إلی موصوفه و العارض إلی معروضه، لا کالفصل بالقیاس إلی جنسه، کالإیمان فی الرقبه، و البروده فی

---

۱- فرائد الأصول: ۲۷۵.

۲- أجود التقریرات ۲: ۲۹۵- ۲۹۶.

الماء.

و صاحب الكفايه- قدّس سرّه- قد أنكر البراءه العقليّه فى المركّب الخارجى و ما يكون للمشكوك وجود منحاز فى الخارج فضلا عن المقام(۱)، و التزم بجريان البراءه النقليّه فى القسم الأوّل- الّذى يعبّر بدوران الأمر بين شرطيّه شى ء للواجب و عدمها- دون سائر الأقسام بدعوى أنّ الخصوصيّه المشكوك دخلها تنتزع فى القسم الأوّل- أى فى دوران الأمر بين المشروط و غيره- عن الشرط الّذى هو أمر مغاير مع المشروط فى الوجود، و لأجل ذلك يتصوّر القدر المتيقّن، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المشروطه، فيرفع الاشتراط- الّذى هو تكليف زائد و ضيق على المكلّف- ب «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدلّه البراءه النقليّه، و أمّا فى سائر الأقسام- أى فى دوران الأمر بين الخاصّ و غيره- تنتزع عن نفس الخاصّ، فيكون الدوران بينه و بين العامّ من قبيل الدوران بين المتباينين لا الأقلّ و الأكثر، إذ المأمور به لو كان هو الخاصّ- و هو الرقبه المؤمنه- فإذا أعتق المكلّف رقبه كافره، فقد أتى بفرد مباين له، و إن كان هو العامّ، فقد أوجد مصداقا حقيقيّا للمأمور به، و لم يتحقّق فى الخارج فرض أتى المكلّف ببعض المأمور به المتيقّن و لم يأت بالزائد المشكوك حتى يرفع الزائد بالبراءه(۲). هذا حاصل ما أفاده.

و لكنّ الحقّ جريان البراءه عقلا و نقلا، و ذلك لأنّا لا نجرى البراءه فى الخصوصيّه حتى يقال: إنّها منتزعه عن نفس الخاصّ، بل نجرى البراءه فى الإلزام المتعلّق بها، و نقول: إنّ طبيعيّ الماء- مثلا- تحت إلزام المولى قطعا، فالعقاب على مخالفته عقاب مع البيان، و أمّا خصوصيّه الباردیّه لا يعلم تعلّق

---

۱- كفايه الأصول: ۴۱۳.

۲- كفايه الأصول: ۴۱۷.

الإلزام بها و لم يصل إلينا تكليف و ضيق بالقياس إليها، فالعقاب على مخالفه المأمور به من ناحيه الإخلال بالخصوصيّه المشكوك تعلّق الإلزام بها عقاب بلا بيان، فيرفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا يعلمون» بلا محذور أصلا.

### الثالث:

أن يكون ما يحتمل دخله فی الواجب متّحدا فی الوجود معه و تكون نسبته إليه نسبه الفصل إلى جنسه، كالإنسان و الحيوان.

و قد عرفت أنّ صاحب الكفايه أنكر جريان البراءه فی هذا القسم كسابقه، نظرا إلى أنّ الأمر فيه دائر بين متباينين، فإنّ البقّ- مثلا- ليس قدرا متيقّنا بين الحيوان و الإنسان.

و تبعه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بدعوى أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير(۱)، إذ الحيوان له أنواع، و كلّ نوع مباين للنوع الآخر، فمرجع العلم بتعلّق إلزام إمّا بحيوان أو بإنسان هو العلم بأنّ المأمور به إمّا مطلق الحيوان بأيّ فصل تفصّل أو خصوص الحيوان الّذی تفصّل بفصل الإنسانيّه.

### و حيث انجرّ البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير

### اشاره

- و هو بحث نفيس كثير الفائده- فالأولى عطف عنان الكلام إليه و إن لم يتعرّض له صاحب الكفايه أصلا.

فنقول:

### لدوران الأمر بين التعيين و التخيير أقسام ثلاثه:

### الأوّل: الدوران من جهه الشكّ فی مرحله الجعل

بأن نعلم وجوب شی ء و لكن نشكّ فی أنّ الشارع هل جعل له عدلا أو لا؟ فأمر وجوبه مردّد بين كونه تخييريّا له عدل و تعيينيّا ليس له عدل.

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۹۷.

**الثانی: الدوران من جهه الشکّ فی مرحله المجعول و مقام الامتثال**

لأجل التزاحم و عدم قدره المکلّف، کما إذا لم یتمکّن المکلّف من إنقاذ کلا الغریقین الواجب إنقاذ کلّ منهما مع التمکّن، و احتمل أهمّیّه أحدهما، لکونه نبیّا مثلا، إذ مع العلم بکونه نبیّا نقطع بوجوب إنقاذه تعیینیّا، أمّا مع احتمال ذلک یردّد أمره بین کونه واجبا تعیینیّا أو تخییریّا، و هذا التردید لأجل التزاحم فی مقام الامتثال و عدم قدرته من إنقاذ کلّ منهما.

**الثالث: الدوران من جهه الشکّ فی مقام الحجّیّه،**

کما إذا شککنا فی أنّ طریقیّه قول الأعلم و حجّیّته للمقلّد بنحو التعیین بحیث لیس له طریق آخر و حجّه أخری غیره أو أنّها بنحو التخییر و له طریق آخر، و هو فتوی غیر الأعلم.

**ثمّ الکلام فی القسم الأوّل یقع فی مسائل ثلاث:**

**الأولی:**

فیما علم وجوب شی ء و شککنا فی کون شی ء آخر أیضا واجبا و عدلا له و مسقطا عنه أو لا، فیرجع الشکّ فی التعیین و التخییر إلی جواز الاقتصار علی غیر محتمل التعیینیّه مع العلم بوجوب کلّ منهما تخییرا أو تعیینا.

**الثانیه:**

فیما علم جواز الاقتصار علی أحدهما و لکن نشکّ فی کون جواز الاقتصار من باب أنّه مسقط للآخر، لکونه عدلا له و أحد فردی التخییر، أو لکونه رافعا لموضوعه، و هذا یمکن فرضه فی الواجبات الاستقلالیّه، کما إذا علمنا بوجوب الإطعام فقط و احتملنا کون الصیام عدلا له، و علمنا أیضا بجواز الاقتصار علی أحدهما و لم نعلم أنّه بأیّ وجه من الوجهین المذکورین، و فی الواجبات الضمنیّه، کما إذا علمنا بجواز الاقتصار علی الائتمام و ترک القراءه أو الاقتصار علی الصلاه مع القراءه منفردا و لم یعلم أنّ الائتمام أحد فردی الواجب المخیّر أو أنّه من قبیل السفر- الرافع لموضوع وجوب التمام- رافع لموضوع وجوب القراءه فی الصلاه.

و تظهر الثمره فيما إذا عجز المكلّف عن إتيان أحدهما، فإن كان واجبا تخييريّا، يتعيّن الآخر.

ففى المثال يجب مع العجز عن القراءه الائتمام، و لا يجوز الاقتصار على الصلاه الفاقده للقراءه، و إن لم يكن كذلك، يجوز له ذلك، لعدم قدرته على القراءه و عدم وجوب ما هو مسقط لها- و هو الائتمام تخييرا- على الفرض.

و بالجمله، مرجع الشكّ فى هذه المسأله إلى الشكّ فى كون شى ء عدلا لما هو معلوم الوجوب مع العلم بمسقطيّته له، و مرجع الشكّ فى المسأله الأولى إلى مسقطيّه أحدهما عن الآخر مع العلم بوجوب كلّ منهما، فالمسألتان متقابلتان.

### الثالثه:

### اشاره

فيما علم وجوب شى ء و جواز الاقتصار عليه فى مقام الامتثال قطعا، كعتق العبد و شكّ فى أنّ عتق الأمه عدل له و يجوز الاقتصار عليه أيضا فى مقام الامتثال أم لا، فعتق الأمه وجوبه مشكوك و جواز الاقتصار عليه أيضا مشكوك. و لنقدّم البحث عن هذه المسأله ثمّ نتبعها بالأوليين.

فنقول: وقع الخلاف فى مقتضى القاعده، و أنّه هل هو الحكم بالتعيين أو التخيير؟ فذهب شيخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّه- و جماعه إلى الأوّل، و جماعه أخرى إلى الثانى.

### و قد استدلّ للأوّل بوجوه:

### الأوّل:

أنّ الإتيان بمحتمل التعيّنيّه و عتق العبد مبرئ للذمّه، و يحصل العلم بالفراغ عن عهده التكليف اليقينى، بخلاف عتق الأمه، فإنّ الامتثال و براءه الذمّه و سقوط التكليف به غير معلوم، فلا بدّ من الاحتياط و عتق العبد فى

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۱۵.

المثـال حتى نعلم بـالفراغ عن عهـده التكليف المعلوم، و ليس الشـكّ فى أصل التكليف حتى يكون موردا للبراءه، إذ المفروض أنّ وجوب عتق العبـد معلوم لنـا لاـ نشكّ فيه، و إنّما الشكّ فى مسـقطيّه عتق الأمه لهـذا الواجب اليقينى، و كلّما كان الشكّ فى مسقطيّه شى ء للواجب فى مقام الامتثال فالمرجع قاعده الاشتغال.

و فيه: أنّ احتمـال التخيير لو كـان بين الأمرين اللـذين بينهما جامع حقيقى، كالمثال المزبور، فإنّ الإنسان المملوك جامع حقيقى بين العبـد و الأـمه، فليس لنـا إلّا العلم بتعلّق الوجوب بعتق الإنسان المملوك الجامع بين العبـد و الأمه، و نقطع بأنّا لو تركنا العتق بالمرّه و لم نعتق لا العبـد و لا الأمه، خالفنا المولى قطعا، أمّا لو أعتقنا الأمه فقـد أتينا بما وصل إلينا من التكليف بالجامع و بيّن لنا من نـاحيه المولى، فلو كـانت فى الواقع خصوصـيّه العبـديّه تحت إلزام المولى و كـان المـأمور به الواقعى هو عتق خصوص العبد دون الأمه، فالعقاب على مخالفته عقاب بلا بيان، فالإلزام بالخصوصـيّه، المجهول لنا مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لاـ يعلمون»، لمـا عرفت من أنّه لاـ مـانع من جريـان البراءه فى بعض أطراف العلم الإجمـالى، أى خصوص مـا يوجب الضـيق من أطراف العلم، فالمقام و إن كان من قبيل الـدوران بين المتباينين- فإنّ أحـد طرفى العلم هو الإطلاق و عـدم تقيّـد الواجب بكونه عبـدا، و الطرف الآـخر هو التقييـد و تقيّـده بـذلك- إلّا أنّـا ذكرنـا مرارا أنّ ملاـك تنجيز العلم الإجمالى هو تساقط الأصول فى الأـطراف بالتعـارض، و إذا لم تكن الأـصول متعـارضه كمـا فى المقـام- إذ لاـ معنى لجريان البراءه عن الإطلاق، فإنّ نتيجته هى التقييد و التضييق، و هو خلاف الامتنان- فلا موجب للاحتياط، لكون جريان أصل البراءه عن التقييد و الإلزام بخصوصيّه الخاصّ بلا مانع، فالواجب بضميمه الوجدان إلى الأصل

لیس إلّا تحقّق طبیعیّ الإنسان المملوک، و فی مقام الامتثال لا بدّ من القطع بسقوط ما هو معلوم الثبوت لا القطع بفراغ الذمّه عمّا هو مشکوک الثبوت، و إلّا ففی جمیع موارد الشکّ فی الأقلّ و الأکثر یکون الشکّ من قبیل الشکّ فی مقام الامتثال، فإنّ مسقطیّه الأکثر معلوم أمّا الأقلّ فلا.

و بالجمله، الشکّ فی مسقطیّه عتق الأمه للمأمور به الواقعی مسبّب عن الشکّ فی ثبوت التکلیف بخصوص عتق العبد، فإذا رفعنا ثبوت التکلیف به بالأصل، فلیس لنا شکّ بعد فی الامتثال إن أعتقنا الأمه.

و من هذا یظهر الکلام فیما لم یکن هناک جامع حقیقی عرفیّ بین الفرد المحتمل کونه عدلا و الواجب فی الجمله، المردّد وجوبه بین التعیین و التخییر، کالإطعام و الصیام، فإنّه و إن لم یکن جامع حقیقی بینهما إلّا أنّ عنوان «أحدهما» جامع انتزاعی بینهما، و هو یمکن أن یتعلّق به التکلیف، بل حقّقنا فی محلّه أنّ متعلّق التکلیف فی الواجب التخییری الشرعی لیس إلّا العنوان الانتزاعی، و أنّه إذا کان هناک أمور کلّ واحد منها محصّل لغرض المولی، فلا بدّ للمولی أن یأمر بأحد هذه الأمور لا بعینه، لا بأحدها معیّنا، إذ لا دخل لخصوصیّه المعیّن فی ترتّب المصلحه و حصول الغرض، فالأمر بخصوصه جزاف بلا ملاک.

و وجه الظهور: أنّ الإلزام المعلوم الثبوت حینئذ لیس إلّا لعنوان أحد الأمرین من الإطعام و الصیام، و أمّا وجوب خصوص الإطعام و تعلّق الإلزام به فغیر معلوم لنا، فنقطع باستحقاق العقاب علی ترک الإطعام و الصیام معا، لکونه عقابا مع البیان، و أمّا العقاب علی ترک أحدهما بالخصوص فحیث إنّه بلا بیان، لعدم وصول التکلیف بالقیاس إلیه، فمرفوع بالقاعده، کما أنّ الإلزام به مرفوع ب «رفع ما لا یعلمون» لکونه غیر معلوم.

**الثانی:**

أنّ مقتضی الأصل فیما احتمل کونه واجبا و عدلا هو: عدم

الوجوب، فينتج التعيين.

و فيه- مضافا إلى أنّ هذا الكلام لا موضوع له على ما حقّقناه فى غير مقام من أنّ الواجب التخييرى ليس إلّا عنوان أحدهما- أنّ المراد من الأصل إن كان هو البراءه عقلا أو نقلا، فلا يجرى فى المقام قطعا، إذ مقتضى البراءه عن وجوب الصيام فى المثال هو التضييق على المكلّف و أنّه لا بدّ له من الإطعام، و لا يجوز له الاقتصار على الصيام، و هو خلاف الامتنان، و إن كان المراد منه هو الاستصحاب، فهو و إن كان لا يشترط كونه موافقا للامتنان فلا مانع من جريانه من هذه الجهه بأن يقال: إنّ الصيام قبل الشرع و الشريعه أو فى أوائل الشريعه لم يكن واجبا فالآن كما كان، إلّا أنّه لا يثبت كون الإطعام بالخصوص تحت الإلزام، و بدونه لا يثبت المطلوب، إذ بعد جريان البراءه عن خصوص الإطعام، الّذى نتيجته التخيير لا- مقتضى لرفع اليد عنه إلّا مع وجود أصل حاكم عليه، و ليس إلّا الاستصحاب، و قد عرفت أنّه مثبت غير جار.

**الثالث:**

ما اعتمد عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ الوجوب التخييرى يحتاج إلى عنايه زائده فى مقام الإثبات بأن يقول: «أطعم أو صم» و هكذا فى مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ كون الصيام عدلا له، و أمّا الوجوب التعيينى فلا يحتاج فى مقام الإثبات إلى أزيد من الأمر بنفس الواجب بأن يقول: «أطعم» و هكذا فى مقام الثبوت لا- يحتاج إلى أزيد من لحاظ نفس الواجب، و من المعلوم أنّ الإطعام فى المثال ملحوظ قطعا، و أمّا ملحوظيّه كون الصيام عدلا فمشكوكه، و الأصل عدمها، فيستفاد من ضميمه الوجدان- و هو كون الإطعام ملحوظا قطعا- إلى الأصل- و هو عدم لحاظ كون الصيام عدلا له- أنّ الإطعام

واجب تعيينى(۱).

و هـذا الّذى أفاده تامّ متين كبرى و لكنّه لا ينطبق على المقام، فإنّه جار فيما كان هناك أصل لفظى يستكشف من إطلاق اللفظ و عـدم ذكر عـدل له أنّه غير ملحوظ للواجب فى مقـام الثبوت أيضا بمقتضـى تبعيّه مقام الثبوت لمقام الإثبات، و أمّا فى المقام- الّذى مفروض الكلام فيما لم يكن أصل الوجوب فى الجمله مستفادا من إطلاق دليل بل كان مستفادا من دليل لفظى مجمل أو دليـل لبّىّ- فهو غير تـامّ، إذ- مضافا إلى أنّ الواجب التعيينى أيضـا يحتـاج إلى عنـايه زائـده و لحاظ الخصوصيّه و جعلها تحت الإلزام- لا أصل لهـذا الأصل أصـلا، ضـروره أنّه لا يترتّب على أصاله عـدم لحاظ المولى عدلا للواجب التعيينى، و لا يثبت كون الفرد الآخر بخصوصه تحت الإلزام، فلم يكن أصل البراءه محكوما بمثل هذا الاستصحاب.

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر ينعكس فى ظرف عـدم قـدره المكلّف إلّا على الإتيان بما يحتمل كونه عدلا بمعنى أنّ مورد الأصل حينئذ هو هـذا الفرد المقـدور المحتمل كونه عدلا لا الفرد الآخر، إذ إجراء البراءه فى الفرد الآخر يوجب الضـيق و لا بدّيّه المكلّف من إتيان هـذا المقـدور، و هو خلاف الامتنان، و أمّا إجراؤها فى هـذا الفرد المقـدور ينتـج نتيجه التعيين، فكما أنّ محتمل التعيّنيّه لو كـان واجبـا تعيينيّا قطعا فى الواقع، كان المكلّف فى ظرف عـدم التمكّن منه فى سعه و لم يكن يجب عليه الإتيان بغيره كـذلك أصل البراءه يقتضـى حينئـذ أن يكون المكلّف فى سعه من ناحيه هـذا الفرد المحتمل كونه عدلا، فالأصل فى ظرف التمكّن من المحتمل كونه ذا عدل ينتج نتيجه التخيير، فإنّه الّذى يوجب

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۲۱۵.

التوسعه فی هذا الحال، و فی ظرف عدم التمکّن منه ینتج نتیجه التعیین، فإنّه الّذی یوجب التوسعه فی هذا الحال، کما لا یخفی. هذا کلّه فی المسأله الأخیره.

**و أمّا المسأله الثانیه**

- و هو ما علم جواز الاقتصار علی ما یحتمل کونه عدلا، و شکّ فی أنّه من باب أنّه عدل له أو لأجل أنّه رافع لموضوعه، کالسفر الرافع لموضوع وجوب الصوم- فحکمها ظهر ممّا مرّ، إذ مع التمکّن من کلا الفردین لا تترتّب علیها ثمره کما ذکرنا، و مع عدم التمکّن ممّا هو واجب فی الجمله کالقراءه تجری البراءه عن وجوب الائتمام المحتمل کونه أحد فردی الواجب المخیّر، فیجوز له الاقتصار علی الصلاه الفاقده للقراءه و لا یجب علیه الائتمام.

ثمّ إنّ شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- استفاد من إطلاق قوله علیه السلام: «سین بلال شین»(۱) و عدم تقیّدها بکونها شینا فی ظرف عدم التمکّن من الائتمام: أنّ الائتمام لیس عدلا لوجوب القراءه، إذ لو کان عدلا له لتعیّن علی بلال الائتمام و لم تکن سینه شینا مع التمکّن من الائتمام(۲).

و هذا غریب منه قدّس سرّه، فإنّ بلالا کان یقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه، فی أذانه بالسین المهمله، و من الواضح (۳) أنّ الإمام لا یتحمّل عن المأموم التشهّد،

---

۱- عدّه الداعی: ۲۱، مستدرک الوسائل ۴: ۲۷۸، الباب ۲۳ من أبواب قراءه القرآن، الحدیث ۳.

۲- أجود التقریرات ۲: ۲۱۷- ۲۱۸.

۳- أقول: إنّ کون سین بلال شینا کنایه عن عدم صحّه مخرج الحرف، و لیس لخصوص السین و الشین موضوعیّه، و تخصیصهما بالذکر لخصوصیّه المورد، فإنّ بلالا لم یکن له مخرج الشین، و لذا لو لم یکن له مخرج «الضاد» أیضا لقال الرسول صلّی اللّه علیه و آله: إنّ «زای» بلال «ضاد». هذا أوّلا. و ثانیا: أنّ وجود الشین فیما یتحمّل الإمام ممّا لا ینکر، فإنّ سوره الحمد و إن لم تکن مشتمله علی الشین إلّا أنّ القراءه التی یتحمّلها الإمام مشتمله علی السوره و کم من سوره تشتمل علی الشین، فلو اختار بلال سوره مشتمله علی الشین لکانت صلاته صحیحه استنادا إلی هذه الروایه. فتحصّل أنّ تمسّک المحقّق النائینی بإطلاق هذه الروایه صحیح لا بأس به. نعم، یرد علیه أمر آخر لم یذکره سیّدنا الأستاذ، و هو: أنّ هذا الحکم مختصّ ببلال، و لذا لم یقل: سین العاجز عن التلفظ بالشین شین، بل أضاف الأمر إلی بلال، و وجهه أنّ لبلال نورانیه و عشقا برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و غیر ذلک، فالحکم مخصوص لبلال، و شمول الروایه لکلّ عاجز مشکوک فیه. (م).

فتأمّل.

### و أيضا ممّا ذكرنا يظهر الحال فى المسأله الأولى،

و هو: ما علم وجوب كلّ من الأمرين و شكّ فى كون أحـدهما عـدلا للآخر حتى يجوز الاقتصار على واحد منهما، أو لا حتى لا يجوز؟ فإنّ المعلوم لنا هنا أيضا ليس إلّا وجوب أحدهما، فنجرى البراءه عمّا هو مشكوك لنا، و هو: تعلّق الإلزام بكلّ واحده من الخصوصيّتين. هذا فى ظرف التمكّن من كلّ منهما، أمّا مع عدم القدره على ما يحتمل كونه واجبا تعيينيّا فلا مورد للبراءه هنا، إذ هذا المقدور و المحتمل كونه عدلا للواجب الآخر متعيّن على كلّ حال، بداهه أنّ أمره دائر بين التعيين و التخيير، فإذا كان واجبا مستقلّا تعيينيّا، يجب الإتيان به من هذه الجهه، و إن كان فى الواقع أحد فردى الواجب المخيّر، فيجب الإتيان به من جهه أنّه صار واجبا تعيينيّا بالعجز عن إتيان عدله.

هذا كلّه فيما إذا دار أمر الواجب بين التعيين و التخيير فى مقام الجعل،

### أمّا إذا دار أمره بينهما فى مقام التزاحم

و كان كلّ منه و ما يحتمل كونه عدلا له واجبا تعيينيّا فى مقام الجعل، و نشأ احتمال التخيير من جهه العجز عن امتثال كلّ

منهمـا، فـإنّ التكليف بإنقـاذ كـلّ من الغريقين مع عجز المكلّف عن ذلـك تكليف بما لا يطاق و المحال، لكونه طلبا للجمع بين الضـدّين المحـال، فلاـ بـدّ من سـقوط كليهمـا أو أحـدهما عن التعيينيّه، فإنّ الفرد المحتمله أهمّيّته لاحتمال كونه نبيّا لو كان فى الواقع أهمّ من الآخر، فلا محاله يسـقط الآخر عن التعيينيّه، و لم يكن خطابه مطلقا، بل هو مشـروط بعدم الإتيان بالآخر و عصـيان خطـاب الأـهمّ، و لا مانع من مثل هـذا التكليف كما تقرّر فى مبحث الترتّب، و إن كان فى الواقع مساويا مع الآخر فى الملاك و لم يكن ملاـكه أهمّ من الآـخر، فالساقـط هـو كلاهمـا و كـان كـلّ منهمـا مشـروطا بعـدم الإتيـان بمتعلّق الآـخر، إذ سـقوط أحد الإطلاـقين- مع تساويهمـا فى الملاـك- دون الآـخر ترجيـح بلا مرجّـح، فإنقاذ الغريق المحتمله أهمّيّته أمره دائر بين التعيين على تقـدير كونه أهمّ فى الواقع، و التخيير على فرض كونه مساويـا مع الآـخر، و مقتضـى القاعـده فى ذلـك هو التعيين، لعـدم جريان البراءه عن خصوصـيّه الأـهمّ، فـإنّه لاـ شـكّ لنـا فى كيفيّه جعـل الأهمّ احتمالا، بل نقطع بكونه بالخصوص تحت الإلزام فى مقام الجعل، و إنّما الشكّ حصل فى مقام الامتثال، و أنّه هل يجب على المكلّف صـرف قدرته فى الإتيان بالأهمّ احتمالا، أو لا يجب صرف قدرته إلّا فى أحدهما بلا تعيين؟

فـإذا صـرف قـدرته فى المحتمله أهمّيّته، فقـد امتثـل قطعـا، لكونه إمّـا هو المتعيّن عليه إذا كان فى الواقع أهمّ، أو رافعا لموضوع خطـاب الآـخر لكـون خطـاب الآـخر مشـروطا بعـدم الإتيـان به قطعـا و قـد أتى به، و لكن إذا صـرف قـدرته فى غيره، فلاـ يقطع بالامتثال، لاحتمال كون خطاب المحتمله أهمّيّته مطلقا غير مشروط بعدم إتيان الآخر.

و بعبـاره أخرى: إطلاـق خطـاب مـا لاـ تحتمـل أهمّيّته ساقـط قطعـا، فلاـ يجب الإتيـان به بـالخصوص يقينا، و أمّا إطلاق خطاب المحتمله أهمّيّته

فلا يعلم سقوطه، فلا وجه للحكم بالسقوط مع عدم إحرازه.

و قد يقال: هذا يتمّ فيما لو كان هناك إطلاق لفظى يحتمل سقوطه و إطلاق لفظى آخر يقطع بسقوطه، و هذا خلاف مفروض الكلام، فإنّ محلّ الكلام هو أنّ الأصل العملى مع عدم وجود الأصل اللفظى ما ذا يقتضى؟ و من المعلوم أنّ أمر محتمل الأهمّيّه مع عدم وجود إطلاق لفظى يدور بين كونه واجبا مطلقا أو مشروطا، و كلّما دار أمر الواجب بين كونه مطلقا أو مشروطا فالأصل يقتضى كونه مشروطا، لأنّ وجوبه مع وجود الشرط قطعىّ و بدونه مشكوك يرفع بالبراءه العقليّه و النقليّه.

و الجواب: أنّ الشكّ فى كون شى ء مشروطا أو مطلقا- و إن كان المرجع فيه هو البراءه- رجوعه إلى الشكّ فى فعليّه أصل التكليف عند عدم وجود الشرط إلّا أنّه تامّ فى غير موارد يكون الشكّ فيها فى التكليف من حيث الشكّ فى العجز عن امتثال ما هو مكلّف به على تقدير التمكّن قطعا، فإنّ العقل مستقلّ فى أمثال هذه الموارد بالاشتغال ما لم يحرز العجز عن الامتثال.

و الحاصل: أنّ الشكّ فى التكليف إن كان من جهه الشكّ فى القدره و عدمها، لا يكون موردا للبراءه، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الشكّ فى التكليف بما تحتمل أهمّيّته بالخصوص و كون وجوبه مطلقا غير مشروط بعدم الإتيان بالآخر نشأ من التزاحم فى مقام الامتثال، و أنّ الإتيان بالآخر هل هو معجز عن الإتيان بهذا المحتمله أهمّيّته أم لا؟ و حيث إنّ الملاك فى كلّ منهما معلوم أنّه وصل بحدّ الإلزام بحيث لو قدر على إنقاذهما معا لوجب قطعا، فلا بدّ عند العجز عن إنقاذهما من مراعاه الملاك بقدر الإمكان، فإذا استوفى ملاك ما هو محتمل الأهمّيه، يصحّ له الاعتذار، و ليس للمولى أن يؤاخذه على تفويت ملاك الآخر، فإنّ المستوفى إمّا بقدر المفوّت أو أزيد بمقدار، و أمّا لو

استوفی ملاک ما لا یحتمل أهمّیّته فیحقّق تفویت مقدار من الملاک الّذی لا یعجز عن استیفائه، فلا یجوّز العقل ذلک.

و بالجمله، الفرق بین المقامین أنّ الملاک فی الشکّ فی حرمه شرب التتن مثلا و غیره من موارد لا یرجع الشک فی أصل التکلیف فیها إلی الشکّ فی القدره مشکوک أیضا، کما أنّ التکلیف مشکوک، فیرجع إلی البراءه بالقیاس إلی الملاک أیضا، بخلاف المقام، فإنّ الملاک الملزم معلوم و واصل، فلا یجوز تفویته بحکم العقل إلّا مع إحراز العجز عن استیفائه.

## و بهذا یظهر الکلام فی القسم الثالث

من أقسام دوران الأمر بین التعیین و التخییر، و هو الدوران فی مقام الحجّیّه، و انقدح أنّ مقتضاه هو التعیین، و ذلک لأنّ الطریق المشکوکه حجّیّته لا یمکن الاحتجاج به فی مخالفه التکلیف الواصل من قبل المولی، بل الشکّ فی حجّیّه طریق- کما أفاده صاحب الکفایه(۱)- مساوق للقطع بعدم حجّیّته، لعدم صحّه الاحتجاج به فی مخالفه التکلیف قطعا، فإذا احتمل وجوب تقلید الأعلم بالخصوص و کون فتواه طریقا للمقلّد، یتعیّن تقلیده، و هکذا إذا علم وجوب الرجوع إلی الأعلم و احتمل أعلمیّه أحد دون غیره، إذ یصحّ للمقلّد الاحتجاج به قطعا، ضروره أنّه لا یحتمل وجوب تقلید غیر الأعلم بالخصوص، و لا یصحّ له الاحتجاج بغیره یقینا، بداهه أنّه مشکوک الحجّیّه، و هو لیس بحجّه عقلا و نقلا.

و هکذا الکلام فی موارد دوران الأمر بین التخییر و التعیین فی الروایتین المتعارضتین.

## بقیت أمور ینبغی التنبیه علیها:

### اشاره

---

۱- کفایه الأصول: ۳۲۲- ۳۲۳.

## الأوّل: إذا دار أمر شی ء بین کونه جزءا أو شرطا علی نحو الإطلاق

### اشاره

و فی جمیع الأحوال حتی حال النسیان و بین کونه جزءا أو شرطا فی خصوص حال الذّکر، فهل الأصل یقتضی الأوّل حتی تکون العباده الفاقده للمنسیّ باطله، أو الثانی حتی تکون صحیحه؟

### تحقیق المقام یقتضی البحث فی جهات:

### الأولی:

أنّه إذا فرضنا صحّه العباده الفاقده للمنسیّ بدلیل، فهل الصحّه مستنده إلی الأمر أو الملاک؟ وجهان- و لا ثمره عملیّه للبحث عن ذلک أصلا، إذ المفروض صحّه العباده علی کلّ حال- نسب إلی المشهور الثانی، و استدلّ له بأنّ الناسی بعنوانه لا یمکن أن یکلّف بشی ء و یوجّه إلیه الخطاب، فإنّه إمّا أن یصل إلیه أو لا، فإن وصل، یخرج عن کونه ناسیا بمجرّده، و یدخل فی عنوان الذاکر و الملتفت، و إن لم یصل، یستحیل انبعاثه عنه، و ما یستحیل عنه الانبعاث یستحیل البعث إلیه عن المولی الحکیم، فالصحّه لا یمکن أن تکون مستنده إلی الأمر.

و ذهب صاحب الکفایه- قدّس سرّه- إلی الأوّل، و أجاب عن هذا الإشکال بجوابین:

الأوّل: أنّه یمکن أن یوجّه إلی الناسی الخطاب لا بعنوان الناسی حتی یلزم المحذور المذکور، بل بعنوان ملازم له بحیث یکون المکلّف غافلا عن الملازمه، و إلّا یعود المحذور(۱).

و فیه: أنّه مجرّد فرض محض لا واقع له، إذ لیس فی البین عنوان ملازم للناسی سیّما أنّ النسیان قد یتعلّق بالسوره و قد یعرض علی السجده الواحده و ثالثه بغیرهما من الأجزاء غیر الرکنیّه، و ربّما ینسی شخص فی بعض صلواته

---

۱- کفایه الأصول: ۴۱۷- ۴۱۸

و لا ـ ينسى فى الآخر، فأىّ عنوان يكون ملازما للناسى دائما حتى يوجّه إليه الخطاب بذاك العنوان الجامع لجميع أفراد الناسى بجميع أفراد النسيان؟

الثانى: أنّه يمكن أن يكلّف جميع المكلّفين بخصوص الأركان مثلا ـ ثمّ يكلّف خصوص الذاكر بسائر الأجزاء و يوجّه إليه الخطاب بخصوصه(۱).

و هذا الوجه و إن كان متينا لا إشكال فيه إلّا أنّه شعر بلا ضروره و التزام بلا ملزم، لأنّ الحكم حقيقته- كما مرّ غير مرّه- ليست إلّا الاعتبار كاعتبار كون الفعل على ذمّه المكلّف- مثلا- فى الحكم الإيجابى، ففى مقام الثبوت اعتبار الفاقده للجزء أو الشرط المنسىّ- مثلا- على ذمّه الناسى بمكان من الإمكان إذا كان له ملاك ملزم فى هذا الحال، و تفهيم هذا الحكم فى مقام الإثبات لا ـ يحتاج إلى خطاب حتى يقال: إنّه غير معقول، لما ذكر، بل يمكن تفهيمه بالجمله الخبريه، كما هو واقع، فإنّ خبر «لا تعاد» جمله خبريّه يستفاد منها أنّ كلّ من نقّص فى صلاته بنسيان أو غيره و لم يكن من الخمس لا تجب عليه إعاده الصلاه و صلاته صحيحه تامّه، فيفهم كون الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط المنسىّ مأمورا بها، و أنّ لها ملاكا ملزما لا يحتاج إلى الخطاب.

نعم، يبقى شى ء، و هو: أنّ محرّكه حين العمل لا يكون مثل هذا الحكم الّذى لا يلتفت إليه حال العمل، بل ربّما لا يعلم به إلّا بعد الصلاه، فكيف تكون صحّه الصلاه مستنده إلى مثل هذا الحكم!؟

و هذا واضح الدفع، فإنّه يأتى بالعمل بداعى أمره الواقعى، و المفروض أنّ ما يأتى به مأمور به واقعا فى حقّه، فالصحّه مستنده إلى الأمر الواقعى المتعلّق بهذا الّذى يأتى به خارجا، غايه الأمر أنّه مخطئ فى تطبيقه، فإنّه يتخيّل أنّ

---

۱- كفايه الأصول: ۴۱۸.

المأمور به فی حقّه هو المأمور به فی حقّ سائر الأشخاص حیث لا یلتفت إلی أنّه ناس، و هذا لا یضرّ بالمطلوب.

و لعلّ هذا هو المراد ممّا أفاده الشیخ- قدّس سرّه- من أنّ الأمر بالناسی و تکلیفه بالإتیان بما عدا المنسیّ ممکن إلّا أنّه من باب الخطأ فی التطبیق و یعتقد أنّه مکلّف بما کلّف به غیره(۱)، فإنّ الظاهر أنّ مراده- قدّس سرّه- من التکلیف و الأمر لیس التکلیف بنحو المخاطبه بل بنحو الجمله الخبریّه، کما ذکرنا.

**الجهه الثانیه: أنّه إذا لم یکن نصّ علی الصحّه،**

**اشاره**

فهل القاعده تقتضی صحّه العباده المنسیّ فیها جزء أو شرط، أو بطلانها؟

**و الکلام فی هذه الجهه فی مقامین:**

**اشاره**

الأوّل: فیما یقتضیه الأصل اللفظی و هو و إن کان خارجا عن المبحث إلّا أنّه نبحث عنه تطفّلا.

و محلّ الکلام فی هذا المقام ما إذا کان لکلّ من دلیلی الواجب و الجزء مثلا إطلاق لفظی شامل لحال النسیان، کما فی أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ(۲) فإنّ له إطلاقا زمانیّا بالقیاس إلی ما بین الحدّین من الزمان، و «لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب»(۳) فإنّه غیر مقیّد بحال الذّکر، أو کان لأحدهما إطلاق بأن کان وجوب أحدهما مستفادا من اللفظ و الآخر مستفادا من دلیل لبّیّ کما فی الاستقرار، فإنّ دلیله الإجماع، و القدر المتیقّن منه اعتباره حال الالتفات لا حال النسیان.

الثانی: فیما یقتضیه الأصل العملی فیما إذا لم یکن إطلاق لفظی لکلّ من

---

۱- فرائد الأصول: ۲۸۷.

۲- الإسراء: ۷۸.

۳- مسند أبی عوانه ۲: ۱۲۵، حلیه الأولیاء ۷: ۱۲۴، الکامل- لابن عدی- ۴: ۱۴۳۷.

دلیلی الواجب و الجزء أو لأحدهما.

## أما المقام الأوّل:

### فالصوره الأولی منه

- و هو ما إذا فرض أنّ کلّا من دلیل الواجب و دلیل الجزئیّه أو الشرطیّه له إطلاق- لا ریب فی کون مقتضی القاعده فیها هو الجزئیّه المطلقه غیر مقیّده بحال العمد و الالتفات، و لازمه عدم صحّه العمل الفاقد للمنسیّ، لأنّ دلیل الجزء ک «لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب»- مثلا- له إطلاق، فهو مثبت لجزئیّه فاتحه الکتاب حتی فی حال النسیان، و هذا الإطلاق یتقدّم علی إطلاق دلیل الواجب، و هو أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ(۱) إلی آخره، المثبت لکون الصلاه مأمورا بها مطلقا حتی فی حال نسیان فاتحه الکتاب، فیقیّد إطلاق دلیل الجزء هذا الإطلاق بالصلاه ذات فاتحه الکتاب، فما نسی فیه فاتحه الکتاب غیر مأمور به بمقتضی إطلاق «لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب» فلا یکون صحیحا، و لا مجال مع هذا الإطلاق اللفظی المثبت لعدم کونه مأمورا به- فإنّ معناه أنّه کلّما کانت الصلاه مأمورا بها کانت فاتحه الکتاب جزءا لها- للتمسّک ب «رفع ما لا یعلمون» إذ لیس لنا شکّ بعد وجود الإطلاق اللفظی.

إن قلت: الرفع و إن کان بالقیاس إلی «ما لا یعلمون» رفع ظاهری أخذ فی موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی، و إطلاق دلیل الجزء أصل لفظی رافع للشکّ فی جزئیّه فاتحه الکتاب حال تعلّق النسیان به و مثبت للجزئیّه حتی فی حال النسیان و مقیّد لإطلاق دلیل الواجب، و مقتضاه عدم صحّه الفاقد للجزء المنسیّ، لعدم کونه مأمورا به لو لا دلیل خاصّ فی البین، ک «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس»(۲) إلّا أنّه بالقیاس إلی الخطأ و النسیان و ما اضطرّوا إلیه و ما استکرهوا

---

۱- الإسراء: ۷۸.

۲- الفقیه ۱: ۲۲۵- ۹۹۱، التهذیب ۲: ۱۵۲- ۵۹۷، الوسائل ۱: ۳۷۱- ۳۷۲، الباب ۳ من أبواب الوضوء، الحدیث ۸، و ۷: ۲۳۴، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاه، الحدیث ۴.

علیه رفع واقعی، و إذا کان الرفع واقعیّا، فلا محاله یقیّد إطلاق دلیل الجزء بغیر مورد تعلّق به النسیان أو الاضطرار أو غیر ذلک، فکما أنّ شرب الخمر إذا صدر عن نسیان لیس بحرام واقعا- و یقیّد إطلاق دلیل «لا- تشرب الخمر» مع أنّه أصل لفظیّ- و الشارب للخمر عن نسیان کأنّه لم یشرب الخمر فی عالم التشریع بمقتضی رفع النسیان کذلک جزء الواجب أو شرطه إذا لم یؤت به عن نسیان، فمقتضی رفع النسیان: رفع جزئیه المنسیّ أو شرطیّته حال النسیان واقعا، فیقیّد إطلاق دلیل الجزء أو الشرط بغیر مورد النسیان، و المفروض أنّ دلیل الواجب مطلق شامل لجمیع الحالات و الأزمان، فیثبت کون الفاقد مأمورا به و صحیحا.

قلت: الأمر المتعلّق بالواجب لو کان انحلالیّا و بنحو مطلق الوجود، ک «أکرم العالم» أو «أمسک عن الأکل فی نهار رمضان» فالأمر کما أفید، فإذا نسی إکرام زید العالم أو أکره علی الأکل، فمقتضی الرفع عدم وجوب إکرام زید و عدم مانعیّه الأکل واقعا حال النسیان و الإکراه، لأنّ الواجب إکرام کلّ فرد من أفراد العالم و الإمساک عن کلّ فرد من أفراد الأکل، فإذا تعلّق الإکراه مثلا بفرد منه، أو نسی، فقد تعلّق بما هو مأمور به و بما هو مانع عن صحّه الصوم، فحدیث الرفع یقیّد إطلاق الواجب بغیر حال النسیان و دلیل المانعیّه بغیر حال تعلّق الإکراه به.

و أمّا لو کان بنحو صرف الوجود بأن کان المطلوب طبیعیّ الصلاه مع فاتحه الکتاب- مثلا- فیما بین الحدّین، فإذا نسی المکلّف هذا الجزء، لا- یمکن رفع الجزئیّه بحدیث الرفع، لأنّ المأمور به- و هو طبیعی الصلاه مع هذا الجزء- لم یتعلّق به النسیان، لأنّ الوقت بعد باق، و المکلّف قادر علی

إيجاد المأمور به على وجهه، و ما تعلّق به النسيان- و هو هذا الفرد الخارجى الفاقد للجزء المنسى- ليس بمأمور به، فإنّ الأمر لم يتعلّق بهذا الفرد بخصوصه، بل تعلّق بالطبيعه.

نعم، لو استوعب النسيان جميع الوقت أو كان فى آخر الوقت، الّذى تضيّق وقت الواجب، يمكن القول بأنّ حديث الرفع يقيّد إطلاق دليل الجزء، و المفروض أنّ دليل الواجب دالّ بإطلاقه على أنّ الصلاه واجبه سواء نسى فيها فاتحه الكتاب فى جميع الوقت أو فى آخره، أو لا، فينتج أنّ الفاقد للجزء المنسىّ فى جميع الوقت أو آخره مأمور به، فيكون صحيحا. هذا كلّه فى الصوره الأولى.

## و أمّا الصوره الثانيه

- و هى ما إذا كان لدليل الجزء إطلاق و لم يكن لدليل الواجب إطلاق- فمقتضى إطلاق دليل الجزء هو الجزئيه المطلقه حتى حال النسيان، فالفاقد للجزء بمقتضى إطلاق دليل الجزء لا يكون صحيحا.

و لا يفيد حديث الرفع فى هذه الصوره أصلا حتى فيما إذا كان الحكم انحلاليّا و بنحو مطلق الوجود، و ذلك لأنّ حديث الرفع على فرض شموله ليس مفاده إلّا رفع جزئيّه المنسىّ أو شرطيّته، و أنّ الأمر لم يتعلّق بالمركّب من عشره أجزاء مثلا، أمّا إثبات أنّ الفاقد للجزء مأمور به، و أنّ الواجب هو المركّب من تسعه أجزاء فلا، فمع عدم وجود إطلاق لدليل الواجب- كما هو المفروض- فبما ذا نثبت كون الفاقد للجزء مأمورا به؟

## و أمّا الصوره الثالثه

- و هى ما إذا كان لدليل الواجب إطلاق و لم يكن لدليل الجزئيّه أو الشرطيّه إطلاق، كشرطيّه الاستقرار، فإنّ دليله الإجماع، و القدر المتيقّن منه هو شرطيته حال الذّكر- فلا ينبغى الشكّ فى كون الجزئيّه أو الشرطيّه مختصّه بحال الذّكر بمقتضى حديث الرفع، فإنّ شرطيّه الاستقرار

للصلاه- مثلا- حال الذّكر معلومه لنا و فى حال النسيان غير معلومه، فترفع ب «رفع ما لا يعلمون» فإذا لم يكن المشكوك جزءا أو شرطا حال النسيان و المفروض أنّ الصلاه بمقتضى إطلاق دليل وجوبها واجبه سواء نسى جزء أو شرط منها أو لا، فالواجب الحكم بأنّ ما نسى فيه الاستقرار هو مأمور به و لا تجب إعادته بعد ذلك واجدا للشرط.

هذا، و لكن ربّما يقال بأنّ الجزئيه إذا ثبتت بالأمر بشى ء بأن يقول: «اقرأ فاتحه الكتاب فى صلاتك» لا بمثل «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» أو الإجماع، فلازمها اختصاصها بحال الذّكر دون النسيان، فإنّ الأمر بالشى ء نفسيّا أو غيريّا مشروط بالقدره عليه عقلا، و الإتيان بالمنسيّ حال النسيان غير مقدور بالضروره، فجزئيّته تختصّ بغير حال النسيان.

و فيه: أنّ الأوامر المتعلّقه بالأجزاء و الشرائط فى المركّبات الخارجيّه بمقتضى الفهم العرفى إرشاديّه لا يفهم منها إلّا جزئيّه المأمور به أو شرطيّته، كما أنّ النهى عن شى ء فيها إرشاد إلى مانعيّه المنهى عنه عن تحقّق المركّب فى الخارج، كما فى «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»(۱) و «لا تصلّ فى الحرير»(۲) فلا فرق بين ثبوت جزئيّه شى ء بالأمر بذلك الشى ء أو بغيره.

## و أمّا المقام الثانى:

فلا ينبغى الشكّ فى أنّ الجزئيّه كما أنّ أصلها يرفع بحديث الرفع إذا كانت مشكوكه و يحكم بأنّ أمر المولى من الأوّل لم يتعلّق بالصلاه مع السوره المشكوك كونها جزءا كذلك ترفع جزئيّه شى ء إذا كانت

---

۱- الفقيه ۴: ۲۶۵- ۸۲۴، الوسائل ۴: ۳۴۶- ۳۴۷، الباب ۳ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

۲- الكافى ۳: ۳۹۹- ۱۰، التهذيب ۲: ۲۰۷- ۸۱۲، الاستبصار ۱: ۳۸۵- ۱۴۶۲، الوسائل ۴: ۳۶۸، الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۲ نقلا بالمعنى.

مشکوکه فی حال من الحالات، کحال النسیان، و یحکم بأنّ الصلاه متقیّده بالسوره فی حال الذّکر قطعا، فالإخلال بها فی هذا الحال إخلال بالواجب یقینا لکن تقیّدها بها حال النسیان غیر معلوم، فنرفعه بحدیث الرفع و قاعده قبح العقاب بلا بیان بالبیان السابق.

و لیعلم أنّ هذا الکلام جار فیما إذا کان الأمر بالواجب بنحو صرف الوجود و کان أصل الوجوب فی حال النسیان معلوما، و أمّا لو کان بنحو مطلق الوجود، کالأمر بالصوم فی شهر رمضان المنحلّ إلی کلّ یوم من أیّامه، فلا یجری هذا الکلام قطعا، إذ الشکّ فی اعتبار شی ء حال النسیان فی الصوم یرجع إلی الشکّ فی أصل وجوب الواجب فی هذا الحال، ضروره أنّ الأمر بالمرکّب من المنسیّ و غیره غیر معقول، فإذا کان أصل الوجوب مشکوکا، فیرفع بأصل البراءه أصل الوجوب لا تقیّده بما یحتمل اعتباره فی هذا الحال، و هذا بخلاف ما إذا کان بنحو صرف الوجود، کالأمر بطبیعه الصلاه فیما بین الحدّین، فإنّه یمکن أن یکون المرکّب من المنسیّ و غیره مأمورا به فی حال الذّکر و فی جزء آخر من أجزاء الزمان المحدود بحدّین و إن لا یمکن أن یکون مأمورا به حال النسیان إلّا أنّ الطبیعیّ المأمور به لا ینحصر مصداقه فی الفرد الواقع حال النسیان حتی یکون الأمر به مستحیلا، بل له أفراد و مصادیق أخر مقدوره للمکلّف، و الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور یمکن أن یتعلّق الأمر به.

هذا کلّه فی النقصان،

### و أمّا الزیاده:

### اشاره

فمحلّ البحث فیها یعمّ العمدیّه و غیرها، بخلاف النقیصه، فإنّ العمدیّه منها لا ریب فی کونها موجبه للبطلان، و لا معنی للبحث عنها، إذ معنی کون شی ء جزءا أو شرطا للواجب لا واجبا فی واجب أنّ الواجب لا یقع بدونه عمدا، ضروره أنّ وقوع المأمور به بدونه ینافی

جزئیّته و کونه دخیلا فی المرکّب و معتبرا فی تحقّقه.

**و قبل الورود فی البحث ینبغی التکلّم فی أمرین:**

**اشاره**

الأوّل: فی معقولیه الزیاده و عدمها.

الثانی: فی مفهومها، و أنّ المستفاد من قوله علیه السلام: «من زاد فی صلاته»(۱) إلی آخره- مثلا- ما ذا؟

**أمّا الأوّل:**

فربما استشکل فیه بأنّ السوره إن أخذت فی الواجب لا بشرط من حیث انضمام سوره أخری أو شی ء آخر ممّا لا یکون مسانخا لها إلیها، فلا یعقل الزیاده، إذ السوره الثانیه أیضا علی هذا تکون جزء، و إن أخذت بشرط لا من هذا الحیث، کما فی الرکوع و السجود، حیث إنّ الأوّل أخذ بشرط عدم انضمام الثانی إلیه و الثانی أخذ بشرط عدم انضمام الثالث إلیه، فإذا أتی المکلّف بسورتین، فلم یأت بالجزء المأمور به أصلا، کما أنّه لم یأت بالمأمور به إذا رکع رکوعین أو سجد أزید من سجدتین، ففی الحقیقه نقص فی صلاته و لم یأت بأحد أجزائه علی ما هو علیه.

و فیه أوّلا: أنّ للزیاده مفهوما عرفیّا یصدق علی الإتیان بأکثر من سوره مثلا بعنوان الجزئیّه، فیصدق علی الآتی به عنوان «من زاد فی صلاته» و لا تبتنی الأحکام الشرعیّه علی مثل هذه التدقیقات الفلسفیّه.

و ثانیا: أنّ أخذ شی ء لا بشرط فی المأمور به إن کان بنحو مطلق الوجود بحیث یکون للطبیعی أینما سری دخل فی المأمور به، فالأمر کما ذکر، إذ جمیع مصادیق الطبیعی تکون حینئذ أجزاء، و لا تتصوّر الزیاده، بل کلّ ما أتی به من أفراد هذا الطبیعی فقد أتی بالجزء الواجب.

---

۱- الکافی ۳: ۳۵۵- ۵، التهذیب ۲: ۱۹۴ - ۷۶۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶- ۱۴۲۹، الوسائل ۸: ۲۳۱، الباب ۱۹ من أبواب الخلل، الحدیث ۲.

و أمّا إن كان بنحو صرف الوجود بحيث يكون أوّل الوجودات مصداقا للجزء و لكنّ الوجود الثانی أو الثالث أو غير ذلك لا يضرّ بتحقّق الجزء بالوجود الأوّل، و لا يكون مصداقا للجزء أيضا، فلا إشكال فی صدق الزياده على الوجود الثانی الّذی ليس بجزء حقيقه و بالدقّه أيضا، نظير الواجبات الاستقلاليّه التی تكون بهذه المثابه، فكما أنّ الأمر تعلّق بطبيعیّ أربع ركعات بعنوان الظهر لا بشرط و بنحو صرف الوجود بمعنی أنّ الواجب يتحقّق بأوّل الوجودات، و الوجودات الأخر أجنبيّه عن الواجب، فالصلاه المعاده ليس لها دخل فی الواجب لا وجودا و لا عدما، و لا تتّصف بالوجوب أيضا كذلك السوره إذا أخذت فی الصلاه لا بشرط بنحو صرف الوجود، فالسوره الثانيه لا تكون جزءا، لتحقّق الجزء بالأولى، و لا يكون لها دخل فی تحقّق الجزء لا وجودا و لا عدما.

و بالجمله لا ريب فی تعقّل الزياده فی المأمور به إذا أخذ لا بشرط لكن بنحو صرف الوجود.

## و أمّا الأمر الثانی

- و هو أنّه ما المفهوم من الزياده عرفا؟ بمعنی أنّه هل يعتبر فی تحقّق هذا المفهوم قصد عنوان الجزئيّه، أو لا يعتبر ذلك، بل يتحقّق إذا ادخل فی المأمور به غير ما اعتبر فيه و لو بدون قصد عنوان الجزئيّه؟- فالتحقيق فيه أنّ المركّبات المخترعه فی الشريعه- كالصلاه و أمثالها- ليست كالمركّبات الخارجيّه التی يكون لكلّ منها وجود واحد جامع لجميع أجزائه، بل هی مركّبات اعتباريّه اعتبرها الشارع أمرا واحدا مع أنّ كلّ واحد من أجزائها مغاير للآخر وجودا و ماهيّه، فالركوع أمر مغاير للسجود، و هما للتشهد كذلك، و هكذا هی للتسليم، و ليس شی ء من أجزائها متّحدا فی الوجود مع الآخر فجزئيّتها ليست إلّا من جهه أنّ الشارع اعتبرها جزءا، و إلّا ففی الحقيقه ليست

جزءا للصـلاه أصلا، و لازم ذلک أن لا یقع شی ء منها جزءا للصلاه إلّا إذا وقع بعنوان الجزئیّه، فقصد الجزئیّه مقوّم لتحقّق عنوان الجزء، فحینئـذ إذا زاد جزءا کـالسوره لا بعنوان الجزئیّه، لا تصـدق زیاده الجزء، و أمّا لو رفع عمامته بعنوان الجزئیّه، فیصـدق أنّه زاد فی صلاته جزءا.

نعم، خصوص السـجود زیاده فی المکتوبه مطلقا بمقتضـی النصّ، إذ ورد أنّه «لا تقرأ شـیئا من العزائم فی صـلاتک، فإنّ السجود زیاده فی المکتوبه»(۱) و الحق به الرکوع أیضـا، فهو مطلقـا- کـالرکوع الملحق به و لو لم یؤت به بقصـد الجزئیّه- اعتبره الشارع زیاده.

و یتفرّع علی ذلک: عدم جواز إقحام صـلاه فی صلاه أخری فی غیر موارد ورد النصّ فیها علی الجواز، کما فی الصلاه المکتوبه و الآیات، فإنّه ورد جواز إقحام کلّ منهما فی الأخری إذا اشتغل المکلّف بإحداهما و تضیّق وقت الأخری(۲).

إذا عرفت هـذین الأـمرین، فـاعلم أنّ مرجع الشـکّ فی کون الزیـاده مبطله أو لاـ إلی أنّه هـل اعتبر عـدمها فی الواجب شـرطا أو شطرا؟ فما ذکر فی الشکّ فی شـرطیّه شی ء للمأمور به أو جزئیّته من جریان البراءه العقلیّه و النقلیّه جار هنا أیضا، إذ هو من أحد مصـادیق الشـکّ فی الأقـلّ و الأـکثر الارتباطیّین، فکما تجری البراءه فیما شکّ فی اعتبار عـدم ذات شـی ء فی الواجب و یحکم بکون وجوده غیر مبطل کذلک إذا شکّ فی اعتبار عدم عنوان من العناوین- کعنوان الزیاده فی

---

۱- الکافی ۳: ۳۱۸- ۶، التهذیب ۲: ۹۶- ۳۶۱، الوسائل ۶: ۱۰۵، الباب ۴۰ من أبواب القراءه، الحدیث ۱.

۲- الفقیـه ۱ : ۳۴۶ - ۱۵۳۰، التهـذیب ۳: ۱۵۵ - ۳۳۲ و ۲۹۳ - ۲۹۴ - ۸۸۸، الوسائـل ۷: ۴۹۰- ۴۹۱، البـاب ۵ من أبواب صـلاه الکسوف و الآیات، الأحادیث ۲- ۴.

الصلاه مثلا- تجری البراءه، و یحکم بأنّ وجوده غیر مخلّ.

نعم، فی خصوص العبادات ربما یلازم الزیاده لعدم تحقّق قصد القربه و عدم تحقّق امتثال الأمر، کما إذا قصد من أوّل الأمر أن یصلّی صلاه ذات خمس رکعات و بنی تشریعا علی أنّ أمر المولی تعلّق بذلک، و قصد عند الإتیان هذا الأمر التشریعی بنحو التقیید بحیث کان من قصده أن لا یأتی بالصلاه بغیر هذا الوجه أصلا، فحینئذ صلاته باطله لکن لا من جهه الزیاده، بل من جهه أنّ ما قصد لم یقع و لم یتحقّق به الامتثال، إذ المفروض أنّه لم یتعلّق به أمر من المولی، و إنّما قصده تشریعا، و ما وقع- و هو الأمر بالصلاه ذات أربع رکعات- لم یقصد، فهو خارج عن محلّ الکلام، إذ البحث فی البطلان و عدمه من ناحیه خصوص الزیاده، و لذا لو لم یرجع التشریع إلی تشریع فی نفس الأمر، لا توجب الزیاده البطلان، کما إذا قصد الأمر المتعلّق بالصلاه و لکن فی مقام التطبیق و إیجاد المأمور به فی الخارج یشرّع و یزید جزءا فی صلاته.

و بالجمله، نفس الزیاده لا توجب البطلان مطلقا فی العبادات و غیرها، و البطلان فی العبادات أحیانا بذلک من جهه أخری ملازمه للزیاده لا من حیث نفس الزیاده التی هی محلّ کلامنا.

هذا کلّه فی مقتضی الأصل العملی، و أمّا الأصل اللفظی: فقد ورد الدلیل علی البطلان بالزیاده فی موردین: أحدهما فی أشواط الطواف، و الثانی فی الصلاه.

و الروایات الوارده فی باب الزیاده فی الصلاه طوائف ثلاث:

الأولی: ما کان مطلقا من جهتین: من حیث العمد و السهو، و من حیث

الأركان و غيرها، كقوله عليه السلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعاده»(۱).

و الثانيه: ما كان مطلقا من حيث الأركان و غيرها أيضا، و مختصّا بخصوص الزياده السهويّه، كقوله عليه السلام: «من استيقن أنّه زاد فى المكتوبه فليستقبل الصلاه استقبالا»(۲) فإنّ ظاهره حصول اليقين بعد الصلاه و بعد الإتيان بالزائد، لا أنّه زاد عمدا.

و لاـ تنافى بين هاتين الروايتين، فإنّ الثانيه موردها الزياده السهويّه، و لا تنفى وجوب الإعاده فى الزياده العمديّه، بل تدلّ عليه بالأولويّه، فلا تنافى بينهما أصلا.

و الثالثه: ما كانت نسبته مع كلّ من السابقتين عموما من وجه، كخبر «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس»(۳) فإنّه مطلق من حيث الزياده و النقيصه فعامّ من هذه الجهه، و مقيّد بغير الخمس فخاصّ من هذه الجهه، و التعارض بينه و بينهما إنّما هو فى خصوص الزياده السهويّه فى غير الخمس، فإنّ مقتضى «لا تعاد» كونها غير مبطله، و مقتضى السابقتين أنّها مبطله، و أمّا الزياده العمديّه فلا تعارض بالقياس إليها أصلا، إذ حديث «لا تعاد» لا يعمّ الإخلال العمدىّ قطعا، فيبقى غيره بلا معارض.

و هكذا لاـ تعارض بالنسبه إلى النقيصه فى غير الخمس، ضروره أنّ مورد الروايتين السابقتين هو الزياده، فحديث «لا تعاد» لا معارض له.

---

۱- الكافى ۳: ۳۵۵- ۵، التهذيب ۲: ۱۹۴ - ۷۶۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶- ۱۴۲۹، الوسائل ۸: ۲۳۱، الباب ۱۹ من أبواب الخلل، الحديث ۲.

۲- الكافى ۳: ۳۵۴- ۲، التهذيب ۲: ۱۹۴ - ۷۶۳، الاستبصار ۱: ۳۷۶- ۱۴۲۸، الوسائل ۸: ۲۳۱، الباب ۱۹ من أبواب الخلل، الحديث ۱.

۳- الفقيه ۱: ۲۲۵- ۹۹۱، التهذيب ۲: ۱۵۲- ۵۹۷، الوسائل: ۳۷۰- ۳۷۲، الباب ۳ من أبواب الوضوء، الحديث ۸ و ۷: ۲۳۴، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ۴.

و أيضا لا تعارض بالقياس إلى الزياده السهويّه فى خصوص الخمس، فإنّ مقتضى الجميع بطلان الصلاه بها.

ففى هـذه الموارد الثلاثه- الزياده العمـديّه مطلقا، الزياده العمـديّه فى خصوص الخمس المذكوره فى حديث «لا تعاد»، النقيصـه فى غير الخمس- لا إشـكال فى بطلان الصـلاه فى الأوّلين منها، و عدم بطلانها فى الثالث، و إنّما الإشـكال فى مورد التعارض، و هو الزيـاده السـهويّه فى غير الخمس، و النسـبه و إن كـانت عموما من وجه إلّا أنّ «لا تعاد»- لكونه حاكما و ناظرا إلى مطلق أدلّه الأجزاء و الشرائط، التى منها الروايتان السابقتان الدالّتان على اعتبار عدم الزياده السهويّه فى غير الخمس فى الصلاه- مقدّم عليها، إذ لاـ تلاحظ النسـبه بين الحاكم و المحكوم، فيخصّـِص «لا تعاد»- الـدالّ بلسان عـدم وجوب الإعاده على أنّ الشـرائط و الأجزاء المعتبره فى الصـلاه ليست بشـرائط و أجزاء حال السهو و النسيان، بل هى شرائط و أجزاء لها فى حال الذّكر- جميع أدلّه الشرائط و الأجزاء بخصوص حال الذّكر و العمد و الالتفات، و من جملتها أدلّه اعتبار عدم الزياده فى الصـلاه، فيخصّصها أيضا بخصوص حال الذّكر و العمد و الالتفات.

**الأمر الثانى: أنّه إذا تعذّر جزء أو شرط للواجب،**

**اشاره**

فهل الواجب يبقى على وجوبه و يجب الإتيان بالباقى أو لا؟

**و الكلام يقع فى مقامين:**

**اشاره**

الأوّل: فى مقتضى الأصل اللفظى.

و الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى مع عدم وجود الأصل اللفظى.

**أمّا الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام فى نسيان جزء أو شرط.**

و حاصـله: أنّه إذا كان لدليل الجزء أو الشـرط إطلاق بالقياس إلى حال التمكّن منه و عدمه، بمعنى أنّه كلّما كان الأمر بالمركّب ثابتا فهو متقيّد بهذا الجزء أو الشرط، فلازمه عدم وجوب الفاقد للجزء حينئذ، فلا تجب الصلاه

من غیر طهور عند عدم التمكّن منه، و إن كان لدليل الواجب إطلاق فقط و لم يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق، فيجب الفاقد للجزء.

**و أمّا المقام الثانی:**

**اشاره**

فمقتضی القاعده هو البراءه إذا لم يكن إطلاق أصلا لا لدليل الواجب و لا لدليل الجزء، إذ المعلوم لنا ليس إلّا وجوب عشره أجزاء إذا فرضنا مثلا أنّ الصلاه لها عشره أجزاء، فإذا تعذّر جزء منها فنحتمل عدم وجوب الباقی فنجری البراءه عنه. هذا.

و ربّما يفرّق بين كون وجوب الواجب انحلاليّا و بنحو مطلق الوجود كالصوم، و بين ما كان بنحو صرف الوجود كالواجب الموسّع أو غير الموقّت، فيلتزم فی الأوّل بجريان البراءه، و يحكم بعدم وجوب الصوم عند الاضطرار إلی الارتماس مثلا، و فی الثانی بالتفصيل بين ما كان المكلّف قادرا علی الواجب بجميع أجزائه و شرائطه أوّل الوقت أو فی زمان و بعد ذلك طرأ التعذّر، و بين ما لم يكن كذلك، بل كان من الأوّل عاجزا عن الواجد، فيلتزم بالبراءه فی الثانی و بجريان استصحاب الوجوب فی الأوّل.

**و قيل فی تقريبه وجوه:**

**الأوّل: استصحاب الوجوب الكلیّ الجامع بين الاستقلالی و الضمنی**

ببيان أنّ هذه التسعه قد كانت واجبه سابقا فالآن كما كانت، غايه الأمر وجوبها فی السابق كان وجوبا ضمنيّا- المعبّر فی كلام شيخنا الأنصاری بالوجوب الغيری(۱)- و الآن وجوبها استقلالیّ، و هذا لا يضرّ باستصحاب الوجوب الجامع بين الضمنی و الاستقلالی.

**الثانی: استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد «كان» التامّه،**

نظير

---

۱- فرائد الأصول: ۳۹۷.

استصحاب وجود الكرّ بأن يقال: إنّ الوجوب المتعلّق بالصلاه قبل ذلك كان ثابتا و الآن نشكّ فى زواله، فالأصل بقاؤه كما كنّا نستصحب بقاء الكرّ فى مكان إذا شككنا فى زوال الكرّ الموجود فيه.

الثالث: استصحاب الوجوب بمفاد «كان» الناقصه، نظير استصحاب كرّيّه الماء الموجود الّذى أخذ منه كأس أو كأسان بحيث كان بنظر العرف هو الموضوع السابق بأن يقال: إنّ الصلاه كانت واجبه قطعا و الآن نشكّ فى وجوبها بواسطه تعذّر جزء منه فنستصحب بقاءه.

و الفرق بين التقريبات الثلاثه أنّ الاستصحاب على الأوّلين يجرى حتى فيما إذا تعذّر جميع الأجزاء إلّا جزء واحد، فيستصحب وجوب هذا الجزء، و على الأخير لا بدّ من بقاء الأجزاء على حال التمكّن بمقدار لا يضرّ باتّحاد الموضوع فى نظر العرف، إذ الاعتبار فى باب الاستصحاب بالموضوع العرفى لا الدليلى و لا الدقّى الفلسفى، فلو فرض العجز عن النصف أو أزيد منه، فلا يجرى الاستصحاب، لعدم بقاء ذلك الموضوع المحكوم بالوجوب حينئذ بنظر العرف.

و الجواب عن الأوّل: أنّه مبنى على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، و هو ممنوع، إذ لا بدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه، و هو غير موجود فى هذا القسم، فإنّ المتيقّن سابقا- و هو فرد من الكلّى- مقطوع الارتفاع، و المشكوك فرد آخر منه، فما يحتمل بقاؤه غير المتيقّن سابقا. و هكذا فى المقام المتيقّن وجوده سابقا- و هو الوجوب الغيرىّ المتعلّق بتسعه أجزاء- ارتفع و زال قطعا، و ما يحتمل بقاؤه- و هو الوجوب الاستقلالى- فرد آخر منه مشكوك الحدوث.

و عن الثانى: أنّ استصحاب فعليّه الوجوب المتيقّن سابقا بنحو مفاد

«كان» التامّه و إن كان لا إشكال فيه من جهه اتّحاد القضيّتين، إذ المشكوك- و هو الوجوب الاستقلالى- عين المتيقّن سابقا إلّا أنّ الوجوب لا بدّ له من متعلّق، و إذا لاحظنا الوجوب مع متعلّقه نرى أنّ المتيقّن هو الوجوب المتعلّق بعشره أجزاء، و هو مقطوع الارتفاع، و المشكوك و هو الوجوب المتعلّق بتسعه أجزاء، فهو فرد آخر منه.

و هذا نظير ما إذا علمنا بوجوب إكرام زيد فى زمان و ارتفاعه فى زمان آخر و شككنا فى أنّه هل حدث وجوب آخر متعلّق بإكرام عمرو أو لا؟ فهل لنا أن نقول: وجوب الإكرام كان فعليّا سابقا يقينا و الآن نشكّ فى ارتفاعه فنستصحبه.

هذا، مضافا إلى أنّ استصحاب فعليّه الوجوب المتيقّن سابقا لا يثبت الوجوب بالباقى غير المتعذّر، كما أنّ استصحاب وجود الكرّ فى الحوض لا يثبت كرّيّه الماء الموجود فيه.

### و أمّا التقريب الثالث:

### اشاره

فربّما يستشكل فيه بأنّ نظر العرف فى بقاء الموضوع و اتّحاد المشكوك و المتيقّن و إن كان متّبعا فى الاستصحاب إلّا أنّه فى المركّبات الخارجيّه التى يعرف العرف مقوّماتها تامّ، كما إذا وجبت قراءه قصيده إمرئ القيس بتمامها فى زمان معيّن، ثمّ عجزنا عن قراءه بيت واحد منها لنسيان أو غيره، فحيث إنّ المركّب خارجىّ و يرى العرف الناقص منه بيت مع التامّ شيئا واحدا فلا إشكال فى استصحاب الوجوب، و هكذا فى استصحاب كريّه الماء المأخوذ منه شى ء يسير، و أمّا فى المركّبات الاعتباريّه المخترعه للشارع- كالصلاه و الوضوء و الغسل و أمثالها- فلا يمكن استصحاب الوجوب بعد تعذّر شى ء يسير منها، إذ من الممكن أن يكون هذا الشى ء اليسير ممّا به قوام الواجب فى نظر الشارع و قد خفى على العرف، فلا يفيد اتّحاد المشكوك و المتيقّن بنظر العرف فى أمثال هذه المركّبات.

و لكنّ الإنصاف أنّ الاتّحاد بنظر العرف كاف فى الاستصحاب مطلقا بعد ما بيّن الشارع أجزاء المركّب و دلّ الدليل على أنّ الأمر لا يسقط بتعذّر بعض الأجزاء و الشرائط، كالقراءه و القيام و الستر و الركوع و السجود.

و ذلك لأنّ العرف (۱) يرى الوجوب المتعلّق بالصلاه قاعدا مع العجز عن القيام عين الوجوب المتعلّق بالصلاه قائما، و لا يراه فردا آخر من الوجوب مباينا له، و هذا يكفى فى جريان استصحاب وجوب الأجزاء التسعه مثلا أو مقدار من الأجزاء يصدق عرفا بقاء وجوبه السابق، فالمناط أن يكون الباقى وجوبه عين وجوب الباقى و المتعذّر بنظر العرف، و معه لا بأس بجريان الاستصحاب بناء على ما هو المعروف من جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلّيّه.

و بالجمله، العرف يرى وجوب الباقى على تقدير وجوبه بقاء لوجوب المجموع فيما إذا كان المتعذّر يسيرا بحيث لا يكون الباقى عند العرف أمرا مغايرا للمجموع، فإذا رأى العرف الصلاه جالسا و الصلاه قائما موضوعا واحدا و رأى الجلوس و القيام من الأحوال العارضه على الصلاه، يحكم بمقتضى حكم الشارع ب «لا ينقض اليقين بالشكّ» ببقاء الوجوب المتعلّق بالصلاه قائما عند تعذّر القيام، و لو كان القيام فى نظر الشارع من قبيل الأركان و ممّا به قوام الصلاه التى أوجبها، كان عليه التنبيه و البيان، فمع عدمه يستكشف الاتّحاد فى نظر الشارع أيضا، فيجرى الاستصحاب، لتحقّق موضوعه.

---

۱- أقول: إنّ رؤيه العرف كلا الوجوبين واحدا متوقّفه على رؤيته الواجد و الفاقد واحدا، و هى تتوقّف على تشخيص الركن من غيره، و إذا فرضنا أنّ المركّب شرعيّ و أنّ بيان الركن و غير الركن بيد الشارع، فلا حظّ للعرف فى فهم بقاء الموضوع و عدمه ما دام لم يفهم مثلا أنّ القيام- الّذى هو وضع واحد- ركن فى مقام و غير ركن فى مقام آخر. (م).

هذا، و بقى الكلام فى الفرق المذكور، و هو الفرق بين العذر الابتدائى فلا يجرى الاستصحاب، لعدم تيقّن الوجوب قبل الشكّ، و العذر الطارئ فيجرى، و التزم به شيخنا الأنصارى قدّس سرّه(۱)، و وافقه شيخنا الأستاذ(۲) قدّس سرّه هنا، و لكنّه- قدّس سرّه- بنى فى بحث الاستصحاب على عدم الفرق، نظرا إلى أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه الإلهيّه لا يحتاج جريانه إلى فعليّه الموضوع خارجا، و كونه ذا حكم فى زمان يقينا و مشكوك الحكم بعده، بل يكفى فى جريان الاستصحاب فيها فرض وجود الموضوع و كونه محكوما بحكم فى زمان يقينا و مشكوك الزوال فى الزمان اللاحق، كاستصحاب نجاسه الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبل نفسه، و الماء النجس المتمّم كرّا، و استصحاب حرمه وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و غير ذلك ممّا لا يتوقّف استصحاب حكم الكلّى فيه إلّا على فرض وجود موضوعه(۳).

و هذا الكلام ممّا لا يمكن المساعده عليه،

## فإنّ لاستصحاب الحكم أقساما ثلاثه:

## أحدها: استصحاب الحكم الكلّى المشكوك

الّذى لا منشأ للشكّ فيه الاحتمال النسخ بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا على ما هو عليه من سعه دائره موضوعه و ضيقها بلا شكّ، و هذا يسمّى باستصحاب عدم النسخ، الّذى ادّعى المحدّث الأسترآبادى الضروره على جريانه(۴).

## الثانى:

استصحاب الحكم الكلّى الّذى لم يكن الشكّ فيه من جهه

---

۱- فرائد الأصول: ۲۹۴.

۲- أجود التقريرات ۲: ۳۱۴.

۳- أجود التقريرات ۲: ۴۴۵.

۴- نسبه إليه فى فرائد الأصول: ۳۲۳ و ۳۴۷.

احتمال النسخ، بل من جهه الشكّ فی سعه دائره موضوعه و ضیقها، كاستصحاب نجاسه الماء المتغیّر الزائل تغیّره من قبل نفسه، و الماء المتمّم كرّا، و حرمه وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال، فإنّ الشكّ فی جمیع ذلك لیس من جهه احتمال النسخ، بل من جهه سعه دائره الموضوع و ضیقها من أوّل الأمر، فلا نعلم أنّ موضوع حرمه الوطء- مثلا- هل هو وسیع یشمل قبل النقاء و بعده و قبل الاغتسال، أو ضیّق لا- یشمل إلّا أفراد الوطء حال الحیض؟ فحینئذ یفرض المجتهد وجود امرأه فی الخارج قد انقضت أیّام أقرائه و لم تغتسل بعد، و یقول: تلك المرأه المفروضه كانت محرّمه الوطء قبل نقائها یقینا و الآن یشكّ فی بقاء الحرمه، فیستصحبها و یفتی فی رسالته بحرمه وطئها.

**و الثالث: استصحاب الحكم الجزئی الشخصی،**

مثل: استصحاب نجاسه هذا الثوب و طهاره هذا الماء، و هذا لیس من شأن المجتهد فی شی ء و لا أثر لیقینه و شكّه أصلا بالنسبه إلی مقلّده، بل لیس للمجتهد إلّا الفتوی بجواز البناء علی الیقین السابق فیما إذا علم طهاره شی ء ثمّ شكّ فی نجاسته مثلا، فإذا تحقّقت أركان الاستصحاب للمقلّد من الیقین السابق و الشكّ اللاحق، یجری الاستصحاب و لو كان مجتهده معتقدا خلاف ذلك، و الاستصحاب فی المقام فیما إذا كان العذر ابتدائیا- لا ینطبق علی شی ء من هذه الأقسام.

أمّا الأخیر: فواضح، إذ لیس الشكّ فی المقام من جهه الأمور الخارجیّه، و هكذا الأوّل، ضروره أنّ وجوب أصل الصلاه معلوم لنا لا نشكّ فیه و لا نحتمل نسخه، و لو احتملنا لجری الاستصحاب، و لكن لا ربط له بما نحن بصدده.

و أمّا عدم كونه من القسم الثانی: فلأنّ الوجوب سعه دائرته و ضیقها مجهولان لنا من أوّل الأمر، إذ تعلّقه بأصل الصلاه و إن كان معلوما إلّا أنّ شموله لمثل هذا المكلّف غیر المتمكّن من إتیان جمیع الأجزاء من أوّل الوقت

مشکوک، و لیس له حاله سابقه متیقّنه حتی نجری الاستصحاب و نحکم ببقاء تلک الحاله.

و الحاصل: أنّ استصحاب الحکم الکلّی- الّذی کان منشأ الشکّ فیه سعه دائره الموضوع و ضیقها- و إن کان لا یحتاج إلی وجود الموضوع و یکفی فرض وجوده إلّا أنّه لا- یکفی فرض الحاله السابقه، بل لا- بدّ من کون المجتهد بعد فرض وجود الموضوع- کفرض وجود ماء نجس أتمّ کرّا- متیقّنا بشی ء فی زمان و شاکّا فیه فی زمان لا حق، فیحکم ببقاء المتیقّن السابق بالاستصحاب، و أنّ الماء فی المثال نجس، و أمّا إذا لم تکن له حاله سابقه متیقّنه- کما فی المقام- و لو بعد فرض وجود الموضوع، فلا- یکفی فرض الحاله السابقه فی جریان الاستصحاب، فلا یمکن استصحاب وجوب الباقی بالنسبه إلی المتعذّر بالعذر الابتدائی، ضروره أنّه لم یکن متیقّنا فی زمان- و لو فرض وجود مکلّف عجز عن القیام مثلا- فی أوّل الوقت- حتی نستصحبه، و هل یمکن القول باستصحاب النجاسه فی الماء المتمّم کرّا، الّذی لم یعلم أنّ حالته السابقه قبل إتمامه کرّا هی النجاسه؟

و لعمری إنّ هذا لم یکن مترقّبا منه قدّس سرّه.

هذا کلّه بحسب الأصل العملی، و أمّا الکلام فی ذلک بحسب الأصول اللفظیّه و الأدلّه الخارجیّه: فبالنسبه إلی الصلاه لا ریب فی التنزّل إلی المراتب النازله، لأنّها لا تسقط بحال، کما هو المرویّ(۱)، و أفتی به المشهور، مضافا إلی أنّه المنصوص بالخصوص فی بعض المراتب.

نعم، خصوص الطهور إذا تعذّر لا تجب الصلاه فی الوقت بمقتضی

---

۱- لم نعثر علیه بنصّه فی الکتب الحدیثیّه.

«لاـ صلاه إلّا بطهور» و إنّما يجب القضاء فى خارجه، و أمّا «لاـ صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» فهو محكوم بحديث «لا تعاد»(۱) المستفاد منه سقوط جزئيّه غير الخمس فى غير حال العمد و الالتفات.

## و أمّا بالقياس إلى غير الصلاه من الواجبات: فقد استدلّ بروايات ثلاث

## اشاره

على وجوب المقدار الممكن منه إذا عجز المكلّف عن جميع أجزائه و شرائطه.

## إحداها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشى ء فأتوا منه ما استطعتم»

(۲) بتقريب أنّ «من» فى «منه» ظاهره فى التبعيض، بل ادّعى عدم استعمالها إلّا فى التبعيض حتى فى مثل «خاتم من فضّه» غايه الأمر أنّها فى مثله للتبعيض فى أفراد الطبيعه بمعنى أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه، و فى مثل «لى من هذه الدار كذا» للتبعيض فى الأجزاء، و البعضيّه تاره تلاحظ بالنسبه إلى الكلّ و أخرى تلاحظ بالقياس إلى الكلّى.

و بالجمله، ظهور «من» فى الروايه فى التبعيض لا ينكر، و كونها بيانيّه أى زائده و كون «ما» فى «ما استطعتم» زمانيّه حتى يكون المعنى: فأتوه، أو بمعنى الباء حتى يكون المعنى فأتوا به، خلاف الظاهر إن لم نقل بأنّه غير صحيح، فيصير معنى الروايه على هذا أنّه يجب على المكلّف الإتيان بالبعض المستطاع من المركّب الّذى امر به، و هذا كما يقال: «صلّى زيد بالمقدار الّذى استطاع من أجزاء الصلاه» فالروايه ظاهره فى وجوب التنزّل إلى المراتب النازله من المركّب المأمور به، لكنّها لا تنطبق على موردها، فإنّ السؤال وقع فى موردها عن تكرار الحجّ، فلا يمكن حمله على الكلّ المأمور به.

---

۱- الفقيه ۱: ۲۲۵- ۹۹۱، التهذيب ۲: ۱۵۲- ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ۴.

۲- كنز العمّال ۵: ۲۱- ۱۱۸۷۲.

لا يقال: إنّ «الشـی ء» فی قوله علیه السـلام: «إذا أمرتكم بشـی ء» إلی آخره، عامّ للكلّ و الكلّی، فینطبق علی المورد و غیره، و لا موجب لتخصیص «الشی ء» بخصوص الكلّی مع كونه عامّا له و للكلّ.

فإنّه یقال: نعم، إلّا أنّ الأمر بالكلّی ینحلّ إلی أفراده و یتعدّد حسب تعدّد أفراده، ففی الحقیقه لیس الأمر بالكلّی أمرا واحدا و إن كان صوره كذلك بل هو أوامر متعدّده.

و لمزید التوضیـح نقول: إنّ الإتیان تاره یتعدّی بنفسه، كما فی قوله تعالی: وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَهَ(۱) و أخری یتعدّی بالباء، كما یقال: «أتی بالصـلاه» و علی كلّ تقـدیر یكون الإتیان بمعنی الإیجاد فی مثل «أتی بالصـلاه» و «أتی الفاحشه» إمّا حقیقه أو یكون معناه فی جمیع الموارد هو المجی ء، كما یقال: «أتیت زیـدا» أو «أتیت عنده» أی جئته أو جئت عنده، و لكن یكون فی مثل «أتی بالصـلاه» و «أتی الفـاحشه» كنـایه عن الإیجـاد، كمـا أنّه فی «أتی أهله» كنـایه عن الوطء، فهو متعـدّ یحتاج إلی مفعول بنفسه أو بالواسـطه، و لاـ یمكن أن یكـون مفعوله فی الروایه هو الضـمیر المجرور، و تكون «مـا» زمـانیّه كمـا عرفت، بـل لاـ بـدّ أن یكون مفعوله هو «ما استطعتم» بجعل «ما» موصوله، و لا مانع من تقدیم متعلّقات الموصول- إذا كانت ظروفا- علیه، كما یقال: «كل من الطعام ما تشتهیه» و الظرف- و هو «منه»- متعلّق ب «ما استطعتم» و بیان له، و لا ینافی كون «من»- مع كونها تبعیضیّه- بیانیّه، كما فی «خاتم من فضّه» فإنّها للتبعیض و التقطیع و لتبیین أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه و قطعه من هذه الطبیعه و من مصادیقها.

---

۱- النساء: ۱۵.

و لا ریب فی أنّ «من» ظاهره فی التبعیض، و حیث إنّ التبعیض علی قسمین: التبعیض بالنسبه إلی الأجزاء و بالنسبه إلی الأفراد، و الثانی لا یحتاج إلی عنایه زائده، فإنّ الطبیعه تصدق علی بعض أفرادها حقیقه، و الأوّل یحتاج إلی عنایه، و هو اعتبار أنّ الأجزاء علی تغایرها و تباین کلّ منها مع الآخر شی ء واحد، لقیام المجموع بغرض واحد، و کلمه «من» فی الروایه فی نفسها و إن کانت ظاهره فی هذا القسم من التبعیض إلّا أنّها حینئذ لا تنطبق علی موردها، فلا بدّ أن یقال: إنّها استعملت فی التبعیض الأفرادی.

و لحاظ التبعیض الأجزائی أیضا فی هذا الاستعمال بحیث یکون الاستعمال فی الجامع بینهما یحتاج إلی مئونه لحاظ الأمور المتباینه و الأجزاء المختلفه الحقیقه أمرا واحدا فی هذا الاستعمال بخصوصه، و الأصل عدمه، فإنّه مشکوک، فلا یمکن الحکم باستعماله فی الجامع بدون إحراز أنّه لوحظ ذلک. هذا ما یتراءی فی بادئ النّظر.

لکنّ الّذی یقتضیه النّظر الدّقیق هو أنّ «من» زائده، و المعنی: «إذا أمرتکم بشی ء فأتوه ما استطعتم» أو بمعنی الباء، فیکون التقدیر «فأتوا به ما استطعتم» و یحتمل أن یکون متن الروایه أیضا «فأتوا به» کما حکی ذلک عن المجلسی- قدّس سرّه- فی باب الصلاه من البحار(۱).

و علی کلّ تقدیر تکون «ما» زمانیّه، و یکون معنی الروایه علی هذا مساوقا لقوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها(۲) فتصیر أجنبیّه عن محلّ الکلام بالکلّیّه.

---

۱- ورد الحدیث بلفظ« فأتوا منه» فی البحار ۲۲: ۳۱ فی تاریخ النبی صلّی اللّه علیه و آله، و لم نعثر علیه فی باب الصلاه.

۲- البقره: ۲۸۶.

و الوجه فی ذلک: أنّ حمل «من» علی التبعیض الأفرادی أیضا لا ینطبق علی مورد الروایه، الّذی هو السؤال عن تکرار الحجّ، و من المعلوم أنّ وجوبه بنحو صرف الوجود، و لا یجب فی العمر إلّا مرّه واحده، فلو لم نجعل «من» بمعنی الباء أو زائده، یلزم وجوب الإتیان بالحجّ أزید من مرّه واحده لمن کان قادرا علی ذلک، بل تکون هذه الروایه دلیلا علی أنّ الأمر یقتضی التکرار، ضروره أنّ مقتضاها حینئذ وجوب الإتیان بالمقدار الممکن من أفراد الطبیعه المأمور بها، فلا مناص عن جعل «من» زائده أو بمعنی الباء حتی تنطبق الروایه علی موردها.

**الثانیه: قوله علیه السلام: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»**

(۱) بتقریب أنّ «کلّه» فی الفقرتین لا یمکن أن یراد منه مجموع الأفراد أو الأجزاء فی کلتیهما بنحو سلب العموم بحیث یکون السلب فی کلتیهما واردا علی العموم، نظیر «کلّه لم أصنع» لأنّه إذا لم یکن مجموع الأجزاء أو الأفراد مدرکا، فلا محاله یکون مجموعها غیر متروک، فلا معنی لإیجاب عدم ترکه.

و هکذا لا یمکن أن یراد من کلّ منهما العموم الاستغراقی بنحو عموم السّلب بحیث یکون السلب واردا علی کلّ جزء أو فرد من الأفراد، ضروره أنّه لا معنی لإیجاب عدم ترک شی ء من الأفراد أو الأجزاء- الّذی هو عباره أخری عن إیجاب جمیع الأفراد أو الأجزاء- إذا لم یکن شی ء منها مدرکا و کان عدم الدرک کلّیا، فلا مناص عن أن یکون المراد أنّه إذا لم یکن الدرک کلیّا بنحو سلب العموم، لا یکون الترک کلّیا بنحو عموم السلب، فیکون حاصل المعنی علی هذا أنّ المطلوب و المأمور به- کالصلاه أو صوم شهر رمضان- إذا لم یمکن درک

---

۱- غوالی اللئالی ۴: ۵۸- ۲۰۷.

جمیع أجزائه أو أفراده لا یجوز ترک جمیع أجزائه أو أفراده، بل یجب الإتیان بما یمکن إدراکه.

و أورد علی الاستدلال بها صاحب الکفایه- قدّس سرّه- بأنّ «ما» لها ظهور إطلاقی فی العموم بالقیاس إلی الواجبات و المستحبّات، و «لا یترک» أیضا له ظهور إطلاقی فی وجوب الإتیان بالمقدار الممکن الإدراک، و لا بدّ من رفع الید عن أحدهما، فإمّا یکون ظهور «لا یترک» فی الوجوب مقیّدا لإطلاق «ما» أو عموم «ما» رافعا لظهور «لا یترک» فی الوجوب، و کلّ منهما یصلح أن یکون قرینه للآخر، فلا یبقی للروایه ظهور، و یکون کلّ منهما من قبیل احتفاف الکلام بما یصلح للقرینیّه.

و یمکن الجواب عنه بما ذکرنا مرارا من أنّ الوجوب و الاستحباب لیسا من المدالیل اللفظیّه، و الأمر یستعمل فی معنی واحد دائما، و هما إنّما ینتزعان من ترخیص المولی فی الترک و عدمه بمعنی أنّ المولی إذا أمر بشی ء یحکم العقل بلزوم الإتیان به ما لم یرخّص المولی فی ترکه، و یری العقاب علی مخالفته مع عدم الترخیص فی الترک، فی محلّه، ف «لا یترک» استعمل فی معناه، غایه الأمر أنّ الترخیص ثبت فی المستحبّات، فیجب الإتیان بالمقدار الممکن الإدراک فی الواجبات بحکم العقل، کما أنّ «اغتسل» فی قوله علیه السلام:

«اغتسل للجمعه و الجنابه»(۱) استعمل فی معنی واحد، و ثبت الترخیص فی ترک الجمعه بالخصوص.

و یمکن أن یجاب علی مبناه أیضا- من أنّ الوجوب و الاستحباب من المدالیل اللفظیّه المستفاده من نفس الصیغه- بأنّ «لا یترک» استعمل فی الجامع

---

۱- ورد ما بمعناه فی الکافی ۳: ۴۱- ۱، و التهذیب ۱: ۱۰۷- ۲۷۹، و الوسائل ۲: ۲۶۱- ۲۶۲، الباب ۳ من أبواب الجنابه، الحدیث ۱.

بینهما، و هو مطلق المطلوبیّه، و إذا ثبتت مطلوبیّه ما یمکن إدراکه من الأجزاء ثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

و هـذا نظیر مـا اسـتدلّوا به من آیه النفر لحجّیّه خـبر الواحـد من أنّه إذا ثبتت مطلوبیّه الحـذر عنـد الإنـذار و محبوبیّه العمـل بخبر الواحد یثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

فمن هذه الجهه لا إشـکال فی الروایه، إنّما الإشـکال فی أنّ لفظ «ما» فی الروایه هل هو کنایه عن المرکّب ذی الأجزاء أو الکلّی ذی الأفراد، أو عن «الشی ء» الجامع بینهما؟ فإن کان الأوّل أو الأخیر، یمکن التمسّک بالروایه فی المقام، و إن کان الثانی، تصیر أجنبیّه عمّا هو محلّ الکلام من وجوب ما عدا المتعذّر، و لا یمکن (۱) أن یکون المراد منه الجامع بین المرکّب و الکلّی، إذ

---

۱- قوله: و لا یمکن إلی آخره. أقول: لزوم کون الأمر الواحـد مولویّا و إرشادیّا عند إراده الجامع یتوقّف علی کون الأمر إرشادیّا عنـد إراده الکلّی وحـده، و هو غیر صـحیح. هـذا أوّلاـ و ثانیـا: أنّ عـدم وجود الجـامع بین المولوی و الإرشـادی ممّـِا لاـ یمکن المساعـده علیه. توضـیح ذلک أنّه إذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثم قال ثانیا: «أکرم العلماء» یکون الثانی أیضا مولویّا و إن کان غیر تأسیسی، بخلاف الأوّل، فإنّه مولویّ تأسیسی. إذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه» بالنسبه إلی «صم أیّام شهر رمضان» مثلا تأکید، فکما أنّ قوله: «صم أیام ...» لیس إرشادیّا کذلک قوله: «ما لا یدرک ...» فإذا أرید من «ما» الکلّی ذو الأـفراد وحـده لیس أمره إرشادیّـِا حتی یلزم اسـتعمال اللفـظ الواحـد فی المولویه و الإرشـادیّه عنـد إراده الجامع بین الکلّ و الکلّی، بل الأمر اسـتعمل فی المولویه وحـدها، و لا نحتاج إلی الجامع بین المولویّه و الإرشادیه حتی یقال: لیس لهما جامع. هـذا أوّلاـ و ثانیـا: لو سـلّمت الإرشـادیّه عنـد إراده الکلّی نقول: یمکن أن تکون المولویه و الإرشـادیه من الـدواعی غیر داخلتین فی المستعمل فیه، فالمستعمل فیه اللفظ معنی واحد، فلا إشکال فی إراده الجامع بین الکلّ و الکلّی من «ما». (م).

لو كان المراد منه ذلك، لزم أن يكون الوجوب المستفاد من «لا يترك كلّه» المتعلّق بما عدا المتعذّر من أجزاء المركّب و أفراد الكلّى حكما مولويّا و إرشاديّا معا، ضروره أنّ الواجب ذا الأفراد وجوبه استغراقى متعلّق بكلّ فرد، فما عدا المتعذّر من الأفراد كان واجبا استقلّ العقل بلزوم إطاعته و امتثاله مع قطع النّظر عن الروايه، ف «لا يترك» لا يمكن أن يكون حكما مولويّا بل لا يكون إلّا إرشادا إلى ما استقلّ به العقل، فبهذا الاعتبار «لا يترك» حكم إرشادى، و باعتبار أنّ المراد من لفظ «ما» هو المركّب ذو الأجزاء أيضا لا بدّ أن يكون «لا يترك» حكما مولويّا، بداهه أنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب قبل تعذّر بعض الأجزاء قد سقط قطعا بالتعذّر، و لم يتعلّق بما عدا المتعذّر، و إنّما يصير واجبا بالروايه، ف «لا يترك» بالنسبه إلى المركّب ذى الأجزاء لا يمكن إلّا أن يكون مولويّا، و من المعلوم أنّه لا- يمكن الجمع بين الإرشاديّه و المولويّه فى حكم واحد، فاحتمال إراده الجامع بين المركّب و الكلّى من لفظ «ما» ساقط من أصله.

و بهذا ظهر أنّ لفظ «شى ء» فى الروايه السابقه أيضا لا- يمكن أن يراد منه الجامع بينهما، لعدم إمكان الجمع بين الإرشاديّه و المولويّه فى أمر «فأتوا» فعلى تقدير التنزّل و تسليم أنّ «من» تبعيضيّه لا للتعديه لا يمكن التمسّك بالروايه من هذه الجهه.

يبقى احتمالان آخران: أحدهما: أن يكون «ما» كنايه عن المركّب ذى الأجزاء، و الآخر: أن يكون كنايه عن الكلّى ذى الأفراد، و ليس فى الروايه ظهور فى الأوّل حتى نتمسّك به فى المقام، فمن الممكن أن يكون المراد من «ما» هو الكلّى ذا الأفراد، و أنّ الواجب ذا الأفراد- كصوم رمضان أو إزاله النجاسه عن المسجد- إذا لم يمكن إدراك جميع أفراده لا يجوز ترك جميع أفراده، بل يجب صوم عشرين يوما مثلا إذا تعذّرت عشره أيّام منه، و هكذا إذا

کانت عشرون موضعا من المسجد نجسه و لم یتمکّن المکلّف من إزاله النجاسه إلّا عن موضع منها، یجب علیه ذلک، و لا یجوز ترک هذا المقدار الممکن، کما هو مقتضی طبع الجاهل، فإنّه إذا رأی أنّه لا یتمکّن من إزاله النجاسه عن جمیع مواضع المسجد، النجسه العشره مثلا، لا یزیل النجاسه عن الموضع الواحد الّذی یمکنه أیضا، و یلحقه بالباقی.

و بالجمله، حیث یدور أمر «لا یترک» بین کونه إرشادیّا و کون «ما» کنایه عن الکلّی، و بین کونه مولویّا و «ما» کنایه عن المرکّب، و لا ترجیح لأحد الاحتمالین، تصیر الروایه مجمله لا یمکن التمسّک بها.

إن قلت: إذا صدر أمر من المولی و دار أمره بین المولویّه و الإرشادیّه، فلا ریب فی حمله علی المولویّه، فلا بدّ من حمل «لا یترک» علی المولویّه، و أنّ المراد من «ما» هو المرکّب.

قلت: ظهور الأمر فی المولویّه و إن کان لا ینکر إلّا أنّه فیما إذا کان المتعلّق معلوما، کما فی الأمر بأداء الدّین، الّذی یحتمل أن یکون إرشادا إلی ما استقلّ به العقل من حسن الإحسان فی جزاء الإحسان، لا فیما لم یکن المتعلّق معلوما، کما فی المقام الّذی لا یعلم أنّ أیّ شی ء هو نائب فاعل «لا یترک» و بما أنّ هذا الظهور- أی ظهور الأمر فی المولویّه- لیس ظهورا وضعیّا، لا یمکن أن یثبت متعلّقه و یعیّن أنّه المرکّب لا الکلّی.

و ممّا یؤیّد کون المراد من لفظ «ما» هو الکلّی دون المرکّب: أنّ لازم الأوّل(۱) وجوب جزء واحد من مائه جزء إذا کان للمرکّب مائه جزء و لم یتمکّن المکلّف إلّا من إتیان جزء واحد منها، فلا بدّ من تقیید الروایه بما إذا کان الباقی

---

۱- أی المرکّب.

بمقـدار معظم الأـجزاء مع أنّها مطلقه، و هـذا بخلاف حمله على الكلّى، فإنّه لو كان له ألف فرد و لم يتمكّن المكلّف من إيجاد فرد واحـد منهـا، فهو واجب على القاعـده، و لاـ نحتـاج إلى تقييـد الروايه. فظهر أنّه لا يمكن الاسـتدلال بهـذه الروايه أيضا على المطلوب.

## الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(۱).

و تقريـب الاسـتدلال به أنّ «لاـ يسـقط» إمّـا إنشـاء- نهى أو نفى يراد به النهى- أو إخبـار، فعلى الأـوّل يـدلّ على أنّ الـواجب ذا الأجزاء أو ذا الأفراد إذا كانت له مراتب و أفراد بعضها ميسور و بعضها معسور، لا يسقط الميسور منه بالمعسور، بل يبقى الميسور بنفسه أو بحكمه على حـاله. و على الثـانى يـدلّ على أنّ الميسـور أو حكمه ثـابت و لم يسـقط فى الشـريعه المقـدّسه بـالمعسور، فالمرتبه العاليه من الواجب إذا تعـذّرت لا بـدّ من التنزّل إلى المرتبه السافله الميسوره، لعـدم سـقوطها أو سـقوط حكمها بواسـطه التعذّر عن المرتبه العاليه.

هذا، و لكن يجرى فيه على تقدير كون «لا يسقط» إنشاء جميع ما تقدّم إشكالا و جوابا.

مضافا إلى أنّ السقوط- سواء كان المراد سقوط نفس الواجب أو سقوط حكمه- لا يمكن أن يكون متعلّقا للتكليف، ضروره أنّه ليس تحت اختيـار المكلّـف، بـل أمر ثبـوت الفعـل على ذمّه المكلّف أو سـقوطه عن ذمّته، و هكـذا ثبوت الحكم و سـقوطه بيد الشارع لا مساس له بالمكلّف أصلا.

و على تقـدير كون «لا يسـقط» إخبارا و إن كان لا يرد عليه ما أورد عليه على تقـدير كونه إنشاء إلّا أنّ الّـذى يرد عليه حينئـذ أنّ السقوط فرع الثبوت، و فى

---

۱- غوالى اللئالى ۴: ۵۸- ۲۰۶.

الکلّی ذی الأفراد یصدق أنّ الحکم الثابت علی الفرد المیسور لا یسقط بواسطه سقوطه عن الفرد المعسور، بل هذا المعنی ارتکازی لکلّ عاقل، و أمّا فی المرکّب ذی الأجزاء إذا تعذّر جزء منه لم یثبت وجوب لما عدا المتعذّر حتی یقال: إنّه میسور و لا یسقط وجوبه الثابت له بسقوط الوجوب عن المجموع المعسور، بل وجوبه أوّل الکلام، و نحن نرید إثباته بالقاعده، و وجوبه الثابت له قبل التعذّر کان ضمنیّا و سقط بالتعذّر قطعا.

فالإنصاف أنّ هذه الروایه أیضا لا دلاله لها علی وجوب ما عدا المتعذّر من أجزاء المرکّب، بل هو إرشاد إلی ما ارتکز فی الأذهان من عدم سقوط حکم بعض أفراد الکلّی بسبب سقوطه عن بعضها الآخر.

فاتّضح أنّ شیئا من الروایات الثلاث لا یدلّ علی المطلوب، بل مقتضی القاعده فیما إذا تعذّر جزء أو شرط من الواجب هو: البراءه عن التکلیف بالباقی، فإنّه مشکوک فیه إلّا فی الصلاه، لورود الدلیل الخاصّ، و إلّا إذا کان المتعذّر یسیرا بحیث یعدّ الوجوب المتعلّق به علی تقدیر ثبوته بقاء للوجوب السابق المتیقّن المتعلّق بالمرکّب، فإنّه یجری فیه الاستصحاب، و یحکم بوجوب الباقی به بناء علی جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلّیّه، و لنا کلام فی ذلک سیجی ء إن شاء اللّه.

### الأمر الثالث: إذا دار الأمر بین شرطیّه شی ء أو جزئیّته و مانعیّته أو قاطعیّته،

#### اشاره

و بعباره أخری: إذا علم إجمالا باعتبار شی ء فی الواجب وجودا أو عدما، فإمّا أن یکون ذلک فی واقعه واحده، کما إذا نذر صوم یوم معیّن و شکّ فی قاطعیّه شی ء للصوم و شرطیّته مثلا أو یکون فی وقائع متعدّده، کما فی صوم شهر رمضان، أو یکون فی مثل ما یکون له أفراد طولیّه و عرضیّه، کالصلاه الواجبه فیما بین الحدّین: الزوال و الغروب،

#### فهنا مسائل ثلاث:

#### اشاره

**الأولى: ما إذا كان الدوران فى واقعه واحده لا يمكن فيها لا الموافقه القطعيّه و لا المخالفه القطعيّه،**

كصوم يوم معيّن، و لا ريب فى التخيير بين الإتيان بالصوم مقترنا بهذا الشى ء و مجرّدا عنه.

**الثانيه: ما إذا كان الدوران فى وقائع متعدّده،**

كصوم كلّ يوم من شهر رمضان، و لا إشكال فى التخيير فى هذا الفرض أيضا لكن ابتداء لا استمرارا، كما مرّ فى المباحث السابقه، و مثّلنا له بما إذا دار الأمر بين وجوب وطء امرأتين، لتعلّق الحلف عليه، و بين حرمه ذلك، لتعلّقه على تركه، و قلنا: إنّه يجب إمّا وطء كلّ منهما أو ترك كلّ منهما تحصيلا للموافقه الاحتماليّه الممكنه و إن كان أمر كلّ بنفسه دائرا بين محذورين، المقتضى للتخيير، و ذلك لأنّه إذا وطئ إحداهما و ترك وطء الأخرى، يقطع بالمخالفه، و قد تقدّم فيما تقدّم أنّ العلم الإجمالى يقتضى أمرين: وجوب الموافقه القطعيّه، و حرمه المخالفه القطعيّه، فإذا أمكنت كلتاهما، تجب الأولى و تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن الموافقه القطعيّه فقط، كما فى المقام، تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن المخالفه القطعيّه فقط- كما إذا علم بوجوب أحد أشياء و اضطرّ إلى فعل بعضها- وجبت الأولى.

و بالجمله، العقل مستقلّ بوجوب الإطاعه أوّلا علما مع التمكّن، و ثانيا احتمالا إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم بإطاعه التكليف المعلوم و امتثاله.

**الثالثه: ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طوليّه و عرضيّه،**

و هذا الفرض هو الّذى محلّ الكلام فى المقام.

و ظاهر شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- التخيير(۱). و غايه توجيهه أنّ كلّا من

---

۱- فرائد الأصول: ۲۹۷- ۲۹۸.

المـانعیّه و الجزئیّه حیث إنّه مشـکوک یرفـع بحـدیث الرفع و غیره من أدلّه الـبراءه، و لاـ یلزم من جریـان الأصـل فی کلتیهمـا إلّا المخالفه القطعیّه الالتزامیّه، و هی غیر مانعه عن جریان أصل البراءه فی أطراف العلم الإجمالی، و إنّما المانع منه علی مبناه قـدّس سرّه- کمـا تکرّر فی کلاـمه- هو لزوم المخـالفه القطعیّه العملیّه، و هو فی المقـام مفقود، ضـروره أنّ المکلّف لا یعقل أن یکون فاعلا و تارکا للمشکوک فی صلاته.

و هذا- کما أفاده شـیخنا الأستاذ(۱) قدّس سـرّه- لم یکن مترقّبا من مثله قدّس سـرّه، فإنّ المأمور به لیس هذه الصـلاه الشخصـیّه الخارجیّه حتی یقال: إنّ الأمر دائر بین محذورین لا یمکن الموافقه القطعیّه و لا المخالفه القطعیّه، بل المأمور به هو الطبیعه، و لها أفراد طـولیّه و عرضـیّه، و من الواضـح أنّه یمکن للمکلّـف القطع بـالموافقه بإیجـاد فردین من طـبیعه الصـلاه فاعلاـ فی أحـدهما المشـکوک و تارکـا إیّاه فی الآـخر، کمـا أنّه یمکنه أن یترک الصـلاه أصـلا، فلاـ ریب فی وجوب تکرار الصـلاه و الإتیـان مع المشکوک تاره و مجرّدا عنه أخری.

هـذا، مضافا إلی أنّه- قدّس سـرّه- التزم فیما دار أمر الصـلاه بین القصـر و التمام بوجوب الجمع(۲)، مع أنّه صـغری من صغریات هذه الکبری، فإنّ أمر السـلام فی الرکعه الثانیه مردّد بین کونه جزءا للصـلاه علی تقدیر کون الواجب فی الواقع هو القصر، و بین کونه قاطعا علی فرض کون الواجب هو التمام.

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۳۱۶.

۲- فرائد الأصول: ۲۶۴.

## خاتمه: فی شرائط الأصول

### أمّا الاحتیاط:

#### اشاره

فلا إشکال و لا کلام فی عدم اعتبار شی ء فی حسنه بالقیاس إلی المعاملات بالمعنی الأعمّ، و هکذا العبادات فیما إذا لم یتمکّن المکلّف من تحصیل القطع أو ما فی حکمه بالواقع، ضروره أنّ قصد الوجه- علی فرض اعتباره- إنّما یعتبر فی حال التمکّن لا مطلقا، إذ الإتیان باحتمال الأمر- مع عدم التمکّن- غایه ما یتمکّن المکلّف من الانقیاد و الطاعه.

و لا فرق فی ذلک بین أن یحتاج الاحتیاط إلی التکرار و عدمه إلّا إذا کان بحیث یعدّ المحتاط مجنونا مثلا.

و هکذا لا إشکال فی حسن الاحتیاط فی العبادات فیما إذا کان تحصیل القطع بالواقع أو ما فی حکم القطع به ممکنا و لکن لم یجب ذلک بأن کانت الشبهه بدویّه یجری فیها البراءه بعد الفحص بالمقدار اللازم، أو موضوعیّه لم یجب فیها الفحص و یجری فیها الأصل النافی للتکلیف من استصحاب أو براءه أو نحوهما، و ذلک لأنّ الإتیان باحتمال المطلوبیّه و برجاء إدراک الواقع مع ترخیص الشارع للترک من أعلی مراتب الطاعه و الانقیاد، فإذا احتاط و أتی بالعباده المحتمل وجوبها باحتمال المطلوبیّه و بعد ذلک انکشف أنّها کانت واجبه فی حقّه، فقد امتثلها و أتی بها علی ما هی علیها. و احتمال الإخلال بقصد الوجه مدفوع بأنّه علی فرض اعتباره لیس لدلیله إطلاق لفظی یشمل هذا الفرض أیضا.

و إنّما الکلام و الإشکال فیما إذا أمکن القطع أو ما فی حکمه بوجوب

العباده اجتهادا أو تقليدا و لم يكن من موارد يجرى فيها البراءه بأن كانت الشبهه حكميّه قبل الفحص مع إمكانه- أى الفحص- و الاحتياط فى هذا الفرض إمّا لا- يحتاج إلى التكرار أو يحتاج، و فى الثانى إمّا يكون أصل التكليف معلوما و كان الترديد فى متعلّقه، كما إذا علم أصل وجوب الصلاه يوم الجمعه و لكن تردّد أمره بين أن يكون متعلّقا بالظهر و كونه متعلّقا بالجمعه، أو لا يكون إلّا احتمال التكليف الّذى تردّد متعلّقه بين أمرين على تقدير وجوده.

**فهنا مسائل ثلاث:**

**الأولى: فيما لا يحتاج إلى التكرار.**

و الظاهر أنّ المعروف بينهم هو جواز الاحتياط و حسنه، و لم يعرف خلاف إلّا من القائلين باعتبار قصد الوجه. و قد مرّ الجواب عنه بالقطع بعدم الاعتبار أوّلا من جهه أنّه ممّا يغفل عنه العامّه، فلا بدّ من التنبيه عليه بالخصوص، و بالروايه(۱) المستفاد منها أنّ الوضوء لا بدّ أن يؤتى بنيّه صالحه يقصد بها ربّه ثانيا، فإنّ الآتى بالعباده باحتمال الأمر و المطلوبيّه لربّه لم يقصد إلّا ربّه، و بأصل البراءه ثالثا لو شككنا فى ذلك، إذ اعتبار الجامع بين قصد الأمر العلمى و الاحتمالى- و هو الإضافه إلى اللّه تبارك و تعالى- معلوم لنا و خصوصيّه قصد الأمر العلمى مشكوكه يجرى فيها البراءه.

هذا، و قد اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فى بحث الاشتغال من الدوره الأخيره وجوب الفحص و الإتيان بقصد الأمر علما، لا من جهه اعتبار قصد الوجه، بل بدعوى القطع أوّلا بأنّ العقل يستقلّ بأنّ الامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال الأمر فى طول الامتثال التفصيلىّ و الانبعاث عن شخص الأمر، و أنّ العقل لا يرى حسنا للامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال البعث

---

۱- الكافى ۳: ۲۶۸- ۳، الوسائل ۱: ۱۰۷، الباب ۲۴ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ۳.

مع التمكّن من الانبعاث عن شخص البعث.

و ادّعى ثانيا على فرض الشكّ عدم الجواز بمقتضى قاعده الاشتغال، نظرا إلى أنّ العباده لا بدّ أن تقع على صفه الحسن بالقطع، فإذا شكّ فى وقوعها على صفه الحسن، لا يجوز الاقتصار عليها، بل يجب إيقاعها بنحو يحصل معه القطع بحسنها، فلا بدّ فى المقام من الفحص و العلم بشخص الأمر و الانبعاث عنه حتى يحرز وقوعها على صفه الحسن(۱).

و فيه أوّلا: أنّا نقطع بأنّ الامتثال الاحتمالى فى عرض الامتثال التفصيليّ، ضروره أنّه أيضا انقياد للمولى، و الانقياد حسن بالذات، و ما يكون حسنا بالذات لا يعقل انفكاك الحسن عنه إلّا بعروض جهه مقبّحه عليه، و ليس فى المقام جهه مقبّحه.

و ثانيا: إطلاق الروايه الوارده فى باب الوضوء شامل للمقام أيضا، فإنّ زكاه التجاره باحتمال الأمر و المطلوبيّه لا تكون إلّا بنيّه صالحه يريد بها ربّه، فيشمله قوله عليه السلام: «إذا كان بنيّه صالحه يريد- أو يقصد- بها ربّه».

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ ما يعتبر فى العباده هو أن يكون العمل بداع إلهى و يضاف إلى الربّ بنحو من أنحاء الإضافه، فإذا فرضنا أنّه أتى بذات العباده و قد أضافها إلى اللّه تعالى، فأيّه حاله منتظره لعدم تحقّق الامتثال بعد.

و ثالثا: لو وصلت النوبه إلى الأصل العملى، فالمرجع هو البراءه، فإنّه من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فإنّ الشكّ فى أنّ المعتبر هو خصوص قصد شخص الأمر أو يكفى الانبعاث عن احتمال الأمر أيضا، فبما أنّ الجامع

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۳۱۹- ۳۲۱.

بین الأمرین متیقّن الاعتبار، و اعتبار خصوص قصد شخص الأمر مشکوک تدفع الخصوصیّه المشکوکه بالبراءه.

**المسأله الثانیه: ما علم أصل التکلیف و تردّد متعلّقه بین أمرین.**

و وجه عدم حسن الاحتیاط فی ذلک و الفرق بینه و بین ما لم یعلم أصل التکلیف أحد أمرین:

الأوّل: اعتبار قصد الوجه فی خصوص ما علم أصل التکلیف دون ما لیس فیه إلّا احتمال التکلیف.

و فیه: أنّ هـذا الفرق بلا وجه، مضافا إلی أنّه غیر فارق، فإنّ الآتی بالظهر و الجمعه إنّما یأتی بالواجب بقصـد الوجه و ینبعث عن نفس الأـمر، إذ المفروض أنّ داعیه إلی العمـل لیس إلّا أمر المولی المعلوم له، غایه الأمر أنّ التمییز لیس فی البین، فإنّه لا یـدری أنّ أیّا منهما هو المأمور به.

الثانی: ما اختاره شـیخنا الأسـتاذ- قـدّس سـرّه- فی الـدوره السابقه و فی مبحث القطع من هـذه الـدوره من أنّ الامتثال الاحتمالی یکون فی طول الامتثـال التفصـیلیّ مع العلم بـالتکلیف، و أمّا مع مجرّد احتمال التکلیف یری العقل الامتثال الاحتمالی و الانبعاث عن احتمال البعث فی عرض الامتثال التفصیلیّ و الانبعاث عن شخص البعث مع التمکّن منه(۱).

و هذا الوجه أیضا بلا وجه بعد ما عرفت من عدم تمامیّه أصل المبنی.

**المسأله الثالثه: ما یحتاج إلی التکرار و لم یکن أصل التکلیف معلوما**

بأن احتمل تکلیف علی تقدیر ثبوته تردّد متعلّقه بین أمرین.

و قد ذهب شیخنا الأنصاری- قدّس سرّه- إلی عدم حسن الاحتیاط حینئذ من

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۴۶.

جهه أنّه یلزم منه اللغو و اللعب و العبث بأمر المولی، فإنّ من اشتبهت القبله علیه و اشتبه ثوبه الطاهر و مسجده الطاهر بین خمسه ثیاب و خمسه مساجد مثلا إذا أراد الاحتیاط، یلزمه أن یأتی بمائه صلاه إلی أربع جوانب فی کلّ جانب خمسا و عشرین صلاه حتی یعلم بإتیان صلاه واحده فی ثوب طاهر علی مسجد طاهر إلی القبله، و هذا لا یعدّ امتثالا لأمر المولی عند العقلاء، بل یعدّ لعبا و عبثا بأمره(۱).

و أجاب عنه صاحب الکفایه بجوابین:

الأوّل: أنّ الاحتیاط ربما لا یکون عبثا، بل یکون بداع عقلائی.

الثانی: أنّ اللعب و العبث لیسا فی نفس الامتثال، بل فی کیفیّته(۲).

و فی کلا الجوابین مسامحه واضحه.

أمّا الأوّل: فلأنّ الامتثال لا بدّ و أن یکون بداع إلهی و لا یکفی الداعی العقلائی، و إن کان المقصود أنّ کیفیّه الامتثال لیست عبثا بل بداع عقلائی، فلا یکون جوابا مستقلّا، بل لا بدّ من انضمام الثانی إلیه.

و أمّا الثانی: فلأنّ کیفیّه الامتثال لا یعقل أن تکون عبثا دون الامتثال، فإنّها لیست إلّا عباره عن إتیان المأمور به علی ما هو علیه، و بإتیان العمل بهذه الکیفیّه- أی علی ما هو علیه- یتحقّق الامتثال، و المفروض أنّ المکلّف أتی به کذلک، و اللعب و العبث لیسا فی شی ء من الأفراد مع قطع النّظر عن انضمام الغیر إلیه، فکلّ واحد منها إذا لوحظ لا بشرط، لا لعب و لا عبث فیه، و إنّما اللعب و العبث یلزمان- علی فرض لزومهما- من انضمام غیر المأمور به إلی المأمور به، فنفس المأمور به لا لعب و لا عبث فیه، لوقوعه علی ما هو علیه،

---

۱- فرائد الأصول: ۲۹۹.

۲- کفایه الأصول: ۴۲۳.

و إنّما اللعب و العبث فی تحصیل القطع بتحقّقه و العلم بامتثال الأمر، فإنّ له طریقین: أحدهما: السؤال عن العالم مثلا، و هو طریق عقلائی، و الآخر:

التکرار الّذی لیس طریقا عقلائیّا فرضا، فلو فرضت اللغویّه و العبثیّه فإنّما هی فی کیفیّه تحصیل القطع بالامتثال لا فی نفس الامتثال و لا فی کیفیه الامتثال.

و من جمیع ما ذکر ظهر أنّه لا یعتبر فی حسن الاحتیاط شی ء، و ظهر أیضا أنّ ما نسب شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلی شیخنا الأنصاری، و إلی أستاذه السیّد- و إن لم یذکره فی حاشیه نجاه العباد- من الفتوی بلزوم الإتیان أوّلا بما هو وظیفته الآن بحسب تقلیده من القصر و الإتمام ثمّ الاحتیاط بالآخر(۱)، لیس علی ما ینبغی، بل یتحقّق الاحتیاط و یحسن سواء قدّم ما أدّی إلیه الطریق أو أخّره، ضروره أنّ معنی حجّیّه الطریق لیس إلّا جواز الاقتصار علی ما أدّی إلیه، و عدم جواز الاکتفاء بخلافه، و لیس مقتضاه منع المکلّف عن العمل بخلافه حتی مع الإتیان بمؤدّاه بعد ذلک، و لا یضرّ ذلک بقصد الوجوب أیضا، فإنّ ما أدّی الطریق إلی وجوبه لا یخرج عن الوجوب بإتیان ما یحتمل وجوبه و لم یؤدّ إلیه الطریق أوّلا، بل بعد علی وجوبه، فیمکن للمکلّف إتیانه بقصد الوجوب کما هو ظاهر. هذا کلّه فی شرائط الاحتیاط.

### و أمّا البراءه:

#### فالعقلیّه منها

لا ینبغی الریب فی عدم جریانها قبل الفحص، ضروره عدم تحقّق موضوعها الّذی هو عدم البیان، و قد مرّ أنّ المراد من البیان جعل التکالیف فی محلّ یمکن للمکلّف أن یصل إلیه عاده و لو بالفحص، فمع عدم الفحص لا یحرز موضوع حکم العقل بقبح العقاب.

### و أمّا البراءه الشرعیّه:

#### اشاره

فأدلّتها و إن کانت مطلقه تشمل الشبهات قبل

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۳۲۲- ۳۲۳.

الفحص و بعد الفحص، الموضوعيّه و الحكميّه، بل دلّ الـدليل الخاصّ فى بعض موارد الشبهات الموضوعيّه على عدم وجوب الفحص،

**إلّا أنّه استدلّ لوجوب الفحص فى الشبهات الحكميّه و عدم جريان البراءه الشرعيّه فيها بوجوه:**

**الأوّل: الإجماع.**

و لا يخفى أنّه لا يفيد، إذ يحتمل أن يكون مدركه هو الوجوه العقليّه و النقليّه المذكوره فى المقام.

**الثانى: العقل بتقريبين:**

**أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها.**

و أجاب عن هذا التقريب صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المدعى هو وجوب الفحص فى جميع الشبهات الحكميّه سواء كانت بدويّه أو مقرونه بالعلم الإجمالى، و الدليل يختصّ بالثانى، و لا يشمل ما إذا انحلّ العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال(۱).

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّ معلومه معلّم بعلامه، و هو وجود تكاليف فى الكتب الأربعه مثلا، و إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامه كما إذا علم إجمالا بأنّ ذمّته مشغوله بمقدار من الدّين- الّذى هو مكتوب فى الدفتر- لزيد، لا ينحلّ العلم بالعلم التفصيليّ بالأقلّ و الشكّ فى الأكثر.

و السرّ فيه: أنّ حقيقه هذا العلم ترجع إلى علمين: علم يكون معلومه هو

---

۱- كفايه الأصول: ۴۲۵.

العـدد و المقـدار. و آخر يكون معلومه هو تعلّق التكليف بـذى العلامه، فإذا انحلّ العلم الأوّل بالظفر بمقـدار و عـدد، يبقى العلم الثانى على تنجيزه، فالعلم بالمقـدار المعلوم بالإجمال من الـدّين و إن كان يوجب انحلال هـذا العلم إلّا أنّ العلم بأنّ جميع ديونه مكتوبه فى دفتره منجّز و موجب للفحص و عـدم جريـان البراءه فى الزائـد عن المقـدار المعلوم بالإجمـال أيضا، و هل يلتزم أحد بأنّ مثل هـذا الرّجل يكتفى بمراجعه صـفحه من دفتره، فإذا ظفر بثبوت مقـدار من الدّين، أدّى هذا المقدار فقط، و يجرى البراءه عمّا زاد بدعوى انحلال العلم؟

ففى المقـام أيضـا الظفر بالمقـدار المعلوم بالإجمـال من التكاليف لا يوجب انحلال العلم بثبوت تكاليف معلّمه بعلامه كونها فى الكتب المعتبره للشيعه(۱).

و هذا الّذى أفاده- قدّس سرّه- تامّ فيما إذا لم يكن ذو العلامه أيضا مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، كما إذا تردّد إناء زيد، النجس بين عشـره إناءات و علم بنجاسه أحدها و احتملت نجاسه الأكثر أيضا حيث إنّ العلم بنجاسه إناء بالخصوص أو قيام البيّنه على ذلك لا يوجب انحلال العلم بنجاسه إناء زيد بخصوصه المردّد بين الإناءات العشر بل بعد هذا العلم الإجمالى باق على حاله.

و أمّا إذا كـان نفس ذى العلامه أيضـا مردّدا بين الأقـلّ و الأـكثر، كمـا إذا علم بنجاسه إناء زيـد فى المثال و لم يعلم أنّ له إناء واحـدا أو اثنين أو ثلاثـا و هكـذا إلى عشـره، فـالعلم التفصـيلىّ بالمقـدار المعلوم بالإجمـال من ذى العلاـمه يوجب انحلاـل كلا العلمين، ضـروره أنّا إذا علمنا تفصـيلا بنجاسه إناء واحد من زيد، فبعد ذلك لا علم لنا بنجاسه شى ء من الإناءات التسع الباقيه، و نحتمل وجدانا طهاره جميعها، و المقام من هذا القبيل فإنّ نفس التكاليف الثابته فى الكتب

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۳۲۸- ۳۲۹.

المعتمـده للشـيعه بـالعلم الإجمـالى مردّده بين الأقلّ و الأكثر بهـذا العنوان، فإذا ظفرنا بالمقـدار المعلوم بالإجمال منها، فلا محاله ينحلّ كلا العلمين: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف علينا، و العلم بوجود تكاليف فى هذه الكتب المعتمده.

و مثال الـدفتر أيضا كذلك، و وجوب الفحص فيه ليس من جهه عدم انحلال العلم الإجمالى و إلّا للزم الاحتياط لو فقد الدفتر و لم يتمكّن من الفحص، مع أنّه لاـ يجب قطعـا، بـل يكون لـدليل خارج، نظير وجوب الفحص عن بلوغ المال إلى حـدّ النصاب و عدمه، و عن تحقّق الاستطاعه و عدمه، و غير ذلك ممّا يجب الفحص فيه مع أنّه ليس علم إجمالى فى البين.

**و ثانيهما: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الفحص عمّا لا ينكشف غالبا للمكلّف من الأحكام إلّا بالفحص،**

و لولاـ لوقع فى المخالفه كثيرا، بـداهه أنّ مبنى الشـرع ليس على إيصال التكاليف إلى المكلّف قهرا، بل على تبليغها على النحو المتعـارف، و هو جعلهـا فى محـلّ يمكنه أن يصل إليه. و هـذا من صـغريات وجوب النّظر إلى معجزه من يـدّعى النبوّه، و إلّا لزم إفحام الأنبياء، فأدلّه البراءه مختصّه بخصوص الشبهات البدويّه بعد الفحص.

و بعباره أخرى: هذه القرينه العقليّه موجبه لانصرافها عن الشبهات قبل الفحص و موجبه لعدم انعقاد ظهور لها فى ذلك

**الثالث: الأخبار المتظافره المتكاثره الدالّه على أنّ التعلّم واجب،**

و لاـ يكون الجهل عـذرا عنـد المخالفه مع التمكّن من العلم بالحكم بالفحص، فهى مخصّـِصه لعمومات أدلّه البراءه، و جمله من أدلّه البراءه و الاحتياط أيضا لها قوّه ظهور فى وجوب التوقّف و الاحتياط فى خصوص الشبهات قبل الفحص، كما مرّ بيانه.

و هذان الوجهان الأخيران- أی التقریب الثانی من تقریبی الدلیل العقلی، و الوجه الأخیر- هما العمده فی المقام.

و من ذلک یظهر الکلام فی الاستصحاب أیضا و أنّه- بناء علی جریانه فی الأحکام الکلّیه- لا یجری إلّا بعد الفحص بمقتضی هذه الأخبار.

و أمّا التخییر العقلی فهو کالبراءه العقلیّه فی عدم استقلال العقل به قبل الفحص.

**بقی فی المقام أمران:**

**الأوّل:**

أنّ المقدّس الأردبیلی(۱)- قدّس سرّه- ذهب إلی أنّ التعلّم واجب نفسی تهیّئیّ و یستحقّ تارکه العقاب لو أدّی إلی المخالفه، و تبعه علی ذلک تلمیذه صاحب المدارک(۲)، و مال إلیه بل اختاره أخیرا صاحب الکفایه(۳) قدّس سرّهما.

و المشهور علی أنّ وجوبه مقدّمی. و هو الظاهر من ظواهر الأخبار، فإنّ قوله علیه السلام أوّلا: «هلّا عملت» و بعد ذلک: «هلّا تعلّمت»(۴) له قوّه ظهور فی أنّ العقاب علی ترک الواقع و مخالفته لا علی ترک التعلّم، و أنّ التعلّم واجب مقدّمه للعمل.

و علی کلّ حال لا إشکال فی استحقاق العقاب علی المخالفه عند ترک التعلّم فی غیر الواجبات المشروطه و الموقّته، و أمّا فیها فلا إشکال أیضا إن لم یکن ترک التعلّم سببا للعجز عن الامتثال بعد الوقت و بعد حصول الشرط، و لا سببا لإحراز الامتثال بعد ذلک، بل یمکن المکلّف أن یتعلّم بعد دخول

---

۱- مجمع الفائده و البرهان ۲: ۱۱۰.

۲- مدارک الأحکام ۳: ۲۱۹.

۳- کفایه الأصول: ۴۲۶.

۴- أمالی المفید: ۲۲۷- ۲۲۸- ۶، و عنها فی البحار ۲: ۲۹- ۱۰.

الوقت أو حصول الشرط، و يأتى بالواجب على ما هو عليه، كما فى مسأله الحجّ. فإن ترك التعلّم بعد الوقت أيضا و لم يتمكّن من الامتثال أو إحراز الامتثال، فقد عصى بواسطه ترك المأمور به عمدا مع قدرته عليه، و لا ملزم فى هذا الفرض لوجوب التعلّم قبل الشرط و الوقت أصلا، بل هو واجب موسّع يجوز للمكلّف اختيارا تركه قبل حصول الشرط و الوقت.

و أمّا إن كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن إحراز الامتثال و لكنّه يقدر على أصل الامتثال، كما فى مسائل الشكوك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، فإنّه إذا لم يتعلّم قبل الوقت و لم يتمكّن من تعلّم ذلك بعده، فلا يمكنه القطع بالامتثال، و لكن لم يصر بذلك عاجزا عن أصل الامتثال، إذ يمكنه الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، غايه الأمر أنّه- لتردّده بين أفراد لا يسع الوقت بإتيان جميعها- لا يمتثل إلّا احتمالا، فيبنى فى صوره الشكّ فى إتيان الركوع بعد الدخول فى السجود مثلا على أحد الطرفين، و يأتى بالصلاه باحتمال كونها مأمورا بها، فإن خالف الواقع، فلا إشكال فى استحقاقه العقاب من جهه أنّه لم يأت بالمأمور به مع قدرته عليه، و لا إشكال أيضا فى وجوب التعلّم عليه قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، إذ يحتمل أن يؤدّى تركه التعلّم إلى مخالفه المولى، فيحتمل العقاب، و العقل مستقلّ بوجوب دفع ذلك، ففى الواجبات غير المشروطه و هاتين الصورتين من المشروطه لا- إشكال فى ترتّب العقاب على ترك المأمور به، و إنّما الإشكال فيما إذا كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن نفس الامتثال من جهه أنّه قبل الشرط لم يكن واجبا حتى تجب مقدّمته التى هو التعلّم، و بعده أيضا لا يكون واجبا، لمكان العجز عنه.

و تحقيق الكلام فيه: أنّ القدره المأخوذه فى الواجب تاره قدره عقليّه بمعنى أنّها لا دخل لها فى الملاک أصلا، بل الملاک ملزم فى ظرفه فى حقّ

العاجز أيضا، غايه الأمر أنّه لا يقدر على تحصيله، و أخرى شرعيّه لها دخل فى الملاک، و بدونها لا ملاک أصلا، نظير الوجدان الّذى هو شرط فى تحقّق الملاک للوضوء، فإنّ الوضوء ليس له ملاک فى حقّ الفاقد أصلا.

فإن كانت القدره عقليّه، فلا ريب فى وجوب التعلّم و استحقاق التارک له العقاب، فإنّ العقل مستقلّ بلزوم التعلّم قبل الشرط حفظا للملاک الملزم فى ظرفه، فوجوب التعلّم فى هذه الصوره أيضا من جهه حكم العقل، فإنّه من المقدّمات المفوّته، أى المقدّمات التى تركها مفوّت للملاک الملزم فى ظرفه، و قد سبق فى بحث مقدّمه الواجب أنّ مثل هذه المقدّمات واجب عقلا، و مثّلنا لذلک بما إذا علم العبد بأنّ مولاه يعطش غدا عطشا مهلكا و هو فعلا متمكّن واجد للماء و لكن إذا أهرقه لا يقدر بعد ذلک على تحصيل الماء، و قلنا: إنّ العقل مستقلّ بأنّه ليس له ذلک، و لا يصحّ له الاعتذار- عند مؤاخذه المولى بأنّک لم أهرقت الماء و أنت كنت عالما بأنّى أعطش هذا اليوم؟- بأنّى فى الأمس ما كنت مكلّفا بتحصيل الماء و اليوم لم أقدر على ذلک.

و بالجمله، العقل لا يفرّق فى استحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامىّ و بين تفويت الملاک الملزم، ففى هذه الصوره و إن كان المكلّف غير مكلّف بالواجب بعد حصول الشرط، لعجزه عنه إلّا أنّه من أوّل زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه لصحّ عقابه فى هذا الزمان.

و هذا نظير من رمى البندقه على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلا، فإنّه لا شبهه فى صحّه مؤاخذته و عقابه بمجرّد الرمى و إن كان لا يجوز قصاصه حينئذ، و ذلک لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل و قد صدر عنه بسوء اختياره، و بعد ذلک لا يقدر على حفظ البندقه.

و هـذا بخلاـف الصوره السابقه فإنّ ظرف اسـتحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرف العصـيان و ظرف ترک المأمور به لا قبل ذلک، کما هو واضح.

و إن کـانت القـدره شـرعيّه و کان لها دخل فی الملاک، فيجوز له أن يجعل نفسه عاجزه اختيارا بترک التعلّم، و لا يلزم عليه أن يوجد الملاک الملزم فی حقّه، کما لا يلزم أن يجعل الفقير نفسه غنيّه ليجب عليه الخمس و يصير فی حقّه ذا ملاک.

و توهّم کون التعلّم واجبا نفسا حينئذ، فاسد، لوجهين:

أحدهما: ما مرّ آنفا من عدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه.

و الثـانی: أنّه لو سـلّم وجوبه النفسـیّ، فهو فيمـا إذا کـان الواجب موردا لابتلائه لا فيما هو خارج عن محلّ ابتلائه، و لم يقل أحد بوجوب تعلّم أحکام الحيض على الرّجل أو أحکام الخمس على الفقير إلّا على المجتهد فی مقام الفتوی.

و بالجمله، التعلّم فی هذا الفرض ليس له وجوب لا مقدّمه و لا نفسا و لو قلنا بوجوبه النفسیّ فی غير هذا الفرض.

نعم، لو کان ذلک- أی عدم صيروره التکليف ذا ملاک ملزم بواسطه ترک التعلّم- غالبيّا، يستکشف إنّا من نفس دليل التکليف وجوب التعلّم، لأن لا يکون جعله لغوا، و لا نحتاج لإثبات ذلک إلی دليل آخر غير دليل نفس التکليف.

ثمّ لا يخفی عدم الفرق بين القطع بسـببيّه ترک التعلّم للعجز عن إحراز الامتثال أو نفس الامتثال و بين احتمال سـببيّه ترک التعلّم لـذلک فی وجوب التعلّم و اسـتحقاق العقوبه على المخـالفه، و ذلک لوحـده الملاک، و هو احتمال العقاب المسبّب عن القطع بمخالفه التکليف أو تفويت الملاک أو احتمال ذلک

و عدم وجود المؤمّن، فإنّ المفروض أنّه يحتمل مخالفه التكليف أو تفويت الملاک بالوجدان الملازم لاحتمال العقاب و أنّه لا تجری البراءه، لمكان كون الشبهه قبل الفحص، و العقل مستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل.

هذا كلّه- إلّا الفرض الأخير- فيما إذا قطع المكلّف بتوجّه التكليف إليه فی ظرفه، أو صيرورته ذا ملاک فی حقّه. و بعباره أخرى: إذا علم بأنّه يبتلی بمسأله لا يعلم حكمها.

و ممّا ذكرنا فی الفرض الأخير- و هو ما إذا علم بأنّ ترک التعلّم يخرج المسأله عن كونها مبتلی بها و عن كونها ذات ملاک ملزم- ظهر أنّه لا يجب التعلّم فيما يعلم بعدم ابتلائه به أصلا، و لا يستحقّ العقاب إذا أدّى إلى الابتلاء و المخالفه، فإنّه بلا مقتض، و هكذا لا يجب التعلّم فيما يحتمل ابتلاؤه به لكن احتمالا ضعيفا لا يعتنی به العقلاء.

و أمّا فيما يحتمل الابتلاء احتمالا عقلائيّا، كمسائل الشکّ بين الثلاث و الأربع و الشکّ بين الاثنين و الثلاث أو الأربع و أمثال ذلک، فهل يجب التعلّم أو لا؟ فيه كلام.

و الظاهر هو الأوّل، و ذلک لحكم العقل حيث إنّ احتمال مخالفه التكليف أو تفويت الملاک- الّذی هو روح التكليف- الملازم لاحتمال العقاب موجود بالوجدان و لا مؤمّن و لا دافع عنه، لعدم جريان البراءه على الفرض من جهه أنّ الشبهه قبل الفحص، و العقل يستقلّ بوجوب دفعه.

و توهّم أنّ استصحاب عدم الابتلاء المتيقّن قبل الوقت إلى آخر الوقت أو زمان الإتيان بالواجب الّذی لا تعلم خصوصيّات مسائله مؤمّن، فاسد، لا من جهه عدم جريان الاستصحاب فی الأمور المستقبله، فإنّه سيجی ء فی محلّه المناسب له أنّه لا إشكال فيه، بل من جهه أنّ هذا الاستصحاب ليس له أثر

شرعی یتعبّد به، فإنّ عدم الابتلاء- الّذی نستصحبه- لیس له أثر إلّا عدم صحّه العقاب، الّذی هو ممّا استقلّ به العقل عند إحراز وجود المؤمّن أو إحراز عدم الابتلاء بالوجدان، فبعد احتمال الابتلاء وجدانا لا بدّ من وجود أثر شرعی لعدم الابتلاء، الّذی هو المستصحب غیر هذا الأثر العقلی حتی نحکم بعدم الابتلاء بمقتضی التعبّد الاستصحابی، و یترتّب علیه ذلک الأثر العقلی الّذی هو عدم صحّه العقاب، و أمّا وجوب التعلّم فهو أثر عقلی لاحتمال الابتلاء الموجود بالوجدان، فهو أیضا لا یرفع إلّا بعد إحراز عدم الابتلاء وجدانا أو تعبّدا، فکیف یمکن إجراء الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر!؟

ثمّ إنّه ظهر من تضاعیف کلماتنا أنّ العقاب فی موارد ثبوت استحقاق العقاب عند ترک التعلّم و الفحص یکون علی مخالفه الواقع لا- علی مخالفه الطریق، فلو فرض عدم أداء ترک التعلّم إلی المخالفه، لا عقاب أصلا لا علی ترک التعلّم، لما ذکرنا من أنّ وجوبه مقدّمیّ، و لا علی الواقع، ضروره أنّه أتی به، و لو فرض أداؤه إلی المخالفه، فالعقاب لیس علی ترک التعلّم، بل علی مخالفه الواقع.

نعم، لا- بأس بالالتزام باستحقاق العقاب علی تجرّیه علی المخالفه فی الصورتین لو قلنا بوجوب التعلّم نفسا، و فی الصوره الأولی فقط علی القول بوجوبه المقدّمی. هذا کلّه ممّا لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال فیما إذا ترک التعلّم و الفحص و لکن کان التکلیف بحیث لو فحص عنه أیضا لا یصل إلیه و لا یظفر بدلیله، فهل یستحقّ العقاب علی المخالفه أو لا یستحقّ؟ وجهان.

ذهب إلی الأوّل شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- نظرا إلی أنّ المخالفه محقّقه، و المفروض أنّه لم یکن معذورا، لعدم جریان البراءه عن التکلیف، لکون

الشبهه قبل الفحص، فخالف المولی من دون مؤمّن، فالعقاب لیس بلا موجب و بلا مقتض(۱).

هذا، و لکن لا یمکن المساعده علیه، فإنّا ذکرنا مرارا أنّ المراد من البیان لیس إیصال التکالیف إلی المکلّفین علی سبیل القهر و الجبر، بل المراد جعلها فی موضع یمکن للعبد أن یصل إلیه عاده، فإذا فرضنا أنّ هناک تکلیفا لم یکن بهذه المثابه، فالبیان غیر تامّ بالقیاس إلیه واقعا و لو لم یفحص عنه المکلّف، إذ المفروض أنّه لو فحص أیضا لا یصل إلیه، غایه الأمر أنّه لا یدری أنّ البیان غیر تامّ، و لا یحرز ذلک إلّا بعد الفحص، لا أنّ البیان قبل الفحص تامّ، فالعقاب علی مثل هذا التکلیف عقاب بلا مقتض و بلا بیان.

و الحاصل: أنّه یعتبر فی استحقاق العقاب أمور: مخالفه الواقع و الطریق و وجود طریق إلیه بحیث لو فحص عنه یظفر به، فإن انتفی أحدها بأن عمل عملا وافق الواقع و لکن خالف الطریق الواصل إلیه أو خالف الواقع و وافق الطریق أو خالف کلیهما لکن لم یکن الطریق بحیث لو فحص عنه لظفر به، لم یکن مستحقّا للعقاب.

نعم، یستحقّ العقاب من حیث التجرّی فی الأوّل و الأخیر.

### الأمر الثانی: فی وجوب الإعاده و القضاء و عدمه،

و أنّ المیزان فی الحکم بصحّه العمل المأتیّ به حال ترک التعلّم و عدم وجوب القضاء و الإعاده هل هو موافقته للواقع فقط، أو الطریق- الّذی کان من حقّه الرجوع إلیه- فقط، أو لا یکفی ذلک بل لا بدّ فی ذلک من موافقته لهما؟

لا ریب فی کفایه الموافقه للواقع مطلقا إلّا فی العباده مع عدم تمشّی قصد

---

۱- أجود التقریرات ۲: ۳۲۹- ۳۳۱.

القربه، و هـذا واضـح بعـد ملاحظه ما قرّرناه فی مقرّه من أنّ المجعول فی باب الأمارات و الطرق هو نفس الطريقيّه و الكاشـفيه، لكفايه متابعه الطريق و حجّيّته إذا كانت من باب الطريقيّه و لمحض كاشـفيّته عن الواقع، فلا وجه لاعتبار موافقه الطريق أصلا إلّا بهـذه الملاحظه، فأمر الصـحّه و الفساد يـدور مـدار موافقه الواقع و عدمها، فالتارک للفحص- مجتهدا كان أو مقلّدا- لا يجوز له الاقتصـار على مـا أتى به إلّـا إذا أحرز موافقته للواقع، إذ مع عـدمه يحتمل العقاب و العقل مسـتقلّ بوجوب دفعه. و هـذا مراد من أفتى بـأنّ عمـل الجاهل المقصّـِر من دون تقليـد و لا اجتهاد باطل، و ليس هنا موضع الحاشـيه بأنّه فيما إذا كان العمل عباده و لم يتمشّ منه قصد القربه، و إلّا فحكمه حكم الجاهل القاصـر، إذ ليس المراد بالبطلان الحكم بالفساد و لو فی صوره إحراز موافقته للواقع، بل المراد منه عدم جواز الاقتصار على ما أتى به ما لم يحرز الموافقه.

و ليعلم أنّه لا طريق للمجتهـد إلى إحراز الواقع إلّا ظنّه الفعلى، و هكـذا لا طريق للمقلّـد إلى إحراز الواقع إلّا فتوى من يجب عليه تقليـده فعلا، فعلى هـذا يصحّ أن يقال: إنّ الميزان فی صـحّه عمل الجاهل المقصّـِر و فساده هو موافقته لما يجب عليه فعلا اتّباعه من الطريق.

فـإن كان ما أتى به موافقا لنظره الفعلى أو نظر من يجب عليه تقليـده فعلا، فلا يجب القضاء إذا كان الانكشاف بعـد الوقت، و لا الإعاده إذا كان قبل الوقت، و لكنّه مستحقّ للعقاب فی الفرض الأوّل من جهه التجرّى دون الثانى.

و إن كـان مخالفا لـذلک، يجب القضاء فی خارج الوقت و يكون عاصـيا، و الإعاده فی الوقت، بل هـذا هو مقتضـى القاعـده فی جميع موارد انكشـاف الخلاـف حتى من عمـل بحسب نظره الاجتهـادى أو بحسب فتوى مقلّـده و بعـد ذلک انكشف خطؤه فی الاجتهاد أو تبدّل رأى مقلّده، و ذلک لما تبيّن فی

مبحث الإجزاء من أنّ المأمور به بالأمر الظاهرى لا يجزئ عن الواقع إذا انكشف الخلاف و أنّه غير مأمور به واقعا، لأنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل من إجماع و غيره، و قد ادّعى الإجماع فى باب العبادات بالنسبه إلى الجاهل القاصر، و أمّا فى المقام فلا إجماع فلا إجزاء أيضا، لعدم وجود دليل آخر غير الإجماع أيضا.

نعم، ورد الدليل بالخصوص على الصحّه و الإجزاء مطلقا مع الجهل و لو كان عن تقصير فى موارد بعضها متسالم عليه بين الأصحاب، و هو الإتمام فى موضع القصر، و الإجهار فى موضع الإخفات، و الإخفات فى موضع الإجهار، و بعضها خلافىّ، و هو القصر فى موضع التمام للقاصد للإقامه عشره أيّام، فإنّه وردت روايه(۱) صحيحه على ذلك، و أفتى على طبقها بعض و على خلافها جمع من جهه إعراض المشهور عنها.

و من هنا وقع إشكال علمىّ فى هذه الفروع و إن كان لا يترتّب عليه أثر عملىّ أصلا، و هو: أنّه كيف يمكن الجمع بين الحكم بالصحّه التى ملاكها موافقه الواقع و الحكم باستحقاق العقاب، الّذى ملاكه عدم موافقه الواقع، فإنّه من قبيل الجمع بين المتناقضين!؟

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه. و حاصله: أنّ من الممكن أن يكون كلّ من الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام فى خصوص ظرف الجهل بوجوب الآخر مشتملا على مصلحه ملزمه كامله فى حدّ نفسها، و يكون بين المصلحتين تضادّ فى الاستيفاء بحيث لا يمكن استيفاؤهما معا، فالصحه من جهه أنّ الجهر

---

۱- التهذيب ۳: ۲۲۱- ۵۵۲، الوسائل ۸: ۵۰۶، الباب ۱۷ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ۳.

مثلاـ فی صلاه الظهر له مصلحه کامله لازمه الاستیفاء فی ظرف الجهل بوجوب الإخفات، و استحقاق العقاب من جهه تفویت مقدار من المصلحه الزائده القائمه بالإخفات مع عدم إمکان تدارکها(۱).

و فیه- مضافا إلی ما ذکرنا فی المباحث السابقه من أنّ التضادّ فی الأفعال ممکن واقع کثیرا، و أمّا التضادّ فی المصالح فهو و إن کان ممکنا عقلاـ إلّا أنّه مجرّد فرض محض من قبیل أنیاب الأغوال- أنّ لازمه تعدّد العقاب فیما إذا ترک الصلاه بالمرّه عند الجهل بوجوب الجهر مثلا، أحدهما لأصل ترک الصلاه، و الآخر لترک الإجهار بها، و وحده العقاب فیما إذا ترک الصلاه أیضا بالمرّه لکن مع العلم بوجوب الجهر.

بیان ذلک: أنّ ذلک المقدار من المصلحه الزائده الثابته فی الإجهار لا محاله یکون ملزما أیضا، فإن کان ارتباطیّا مع المصلحه المترتّبه علی أصل الصلاه، فلازمه عدم صحّه الصلاه التی أخفت فیها، و هو خلاف المفروض، و إن کان استقلالیّا غیر ارتباطیّ، فلازمه أن یکون الإجهار واجبا مستقلّا ظرفه صلاه الصبح مثلا، فکلّ من الصلاه و الإجهار بها واجب مستقلّ له إطاعه و عصیان، و هذا نظیر ما إذا نذر أن یأتی بفریضه فی المسجد، فإن لم یأت بها أصلا لا فی المسجد و لا فی غیره، یعاقب بعقابین، لترک الصلاه و حنث النذر، و إن أتی بها فی البیت، یعاقب بعقاب واحد، لحنث النذر، و تصحّ صلاته، فالتارک لأصل الصلاه بالمرّه یستحقّ عقابین إذا کان جاهلا بوجوب الإجهار، أحدهما لترک الصلاه، و الآخر لترک الإجهار بها، و یستحقّ عقابا واحدا إذا کان عالما بذلک، و هذا ممّا لا یلتزم به أحد

---

۱- کفایه الأصول: ۴۲۸.

و بهـذا ظهر الجواب عمّا أفاده الشيـخ الكبير كاشف الغطاء(۱)- قـدّس سـرّه- من الالتزام بالترتّب، فإنّ لازمه أيضا تعدّد العقاب مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه الدالّه على أنّ الواجب على كلّ مكلّف فى اليوم و الليله خمس صـلوات، فإنّ مقتضاه وجوب ستّ صلوات فى اليوم و الليله، بل خلاف الإجماع. هذا.

و قد أجاب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن هذا الوجه مع التزامه بالترتّب فى غير المقام بوجوه أخر أيضا مضافه إلى ما ذكر:

أحـدها: أنّ الالـتزام بـالترتّب لاـ يمكن فى خصوص المقـام لخصوصـيّه فيه، فـإنّ الترتّب إنّمـا يعقل فيما إذا كان هناك تكليفان فعليّان لا يمكن للمكلّف امتثال كليهما فى زمان واحـد، كالإزاله و الصـلاه، فيصـحّح بتقييـد الأمر بالمهمّ بعصـيان الأهمّ، أمّا فى المقام فلا يمكن أخذ عنوان العاصـى للقصر فى موضوع التكليف بالإتمام مثلا، فإنّ العصيان فى المقام كالنسيان فى عدم إمكان أخـذه فى موضـوع التكليف، فكمـا أنّ الناسـى لوجوب السوره بمجرّد التفـاته إلى كونه ناسـيا يخرج عن عنوان الناسـى و ينقلب الموضوع، و بدون الالتفات لا يمكن تكليفه بشى ء، لعدم إمكان انبعاثه، كذلك العاصى الجاهل لحكم القصر فى المقام بمجرّد التفاته إلى كونه عاصيا لحكم القصر يخرج عن كونه جاهلا، و يصير عالما، و بدونه يستحيل تكليفه بوجوب التمام، لعدم إمكان انبعاثه.

ثانيهـا: أنّ العصـيان لاـ يتصوّر إلّـا فى الجزء الأـخير من الوقت، ففى غيره حيث لاـ يتصوّر العصـيان لا يتصوّر الترتّب أيضا، فهـذا الوجه كسابقه مانع عن الالتزام بالترتب بحسب مقام الثبوت فى خصوص المقام.

و ثالثها: هو المانع فى مقام الإثبات، فإنّ الترتّب على تقدير إمكانه فى

---

۱- كشف الغطاء: ۲۷.

المقـام يحتـاج إلى دليـل فى مقام الإثبات، و فى باب الإزاله و الصـلاه نفس إطلاق دليل وجوب الإزاله و الصـلاه دليل فى مقام الإثبات بعد تصـحيح الترتّب فى مقام الثبوت، فإنّ بقاء إطلاق دليل وجوب الصـلاه حتى حال امتثال أمر الإزاله و الاشتغال بها لا يمكن، و لكن لاـ مـانع من بقـاء إطلاق كلا الأمرين حال عصـيان الأمر بالإزاله و عـدم الاشـتغال بها، و هـذا بخلاف المقام، فإنّه ليس هاهنا إلّا واجب واحد فى مقام الإثبات(۱).

و الظاهر أنّ شيئا من هذه الوجوه لا يصلح للمانعيّه عن الالتزام بالترتّب فى المقام لا ثبوتا و لا إثباتا.

أمّا الوجه الأوّل و الثانى: فلما أشـرنا إليه فى بحث الترتّب من أنّ أحد الخطابين لا يلزم أن يكون مشـروطا بعصيان الخطاب الآخر بمعنى أنّه أخذ فى موضوع الخطاب مفهوم العصـيان و عنوانه حتى يلزم المحذور المذكور، بل يكفى أن يكون أحدهما مشروطا بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيمكن أن يكلّف المسافر مطلقا عالما أو جاهلا بصـلاه القصـر و يكلّف من لا يعلم بالحكم و لم يبلغ حكم المسافر إليه بصـلاه التمام مشـروطا بعدم إتيانه بالقصـر، فهذا الشـخص يلتفت إلى أنّه مسافر و يلتفت أيضا إلى أنّه لم يأت بالقصر و أنّه لم يبلغ إليه أنّه موظّف بوظيفه خاصّه غير وظيفه الحاضر، فيشمله الدليل.

و أمّا الوجه الثالث: فلأنّ نفس أدلّه الصحّه كافيه، و لا نحتاج إلى دليل آخر، إذ المقصود تعقّل وجه للصحّه الثابته بحسب الأدلّه، فإذا كان الترتّب ممكنا فى مقام الثبوت، فيمكن أن يكون هو وجه الصحّه، و لا نحتاج إلى أزيد من ذلك.

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۳۳۶- ۳۳۷.

فظهر أنّه لا مانع من الالتزام بالترتّب غير ما ذكرنا من لزوم تعدّد العقاب و خلاف ظواهر الأدلّه بل الإجماع.

و الصحيح أن يقال: إنّ من يكون جاهلا بوجوب القصر أو الجهر و صلّى قصرا أو جهرا نسيانا أو غفله عن كونه مسافرا أو كون صلاته جهريّه بحيث تمشّى منه قصد القربه، إن قلنا بأنّه أتى بوظيفته الواقعيّه فصلاته صحيحه، كما هو الظاهر، إذ لا وجه للبطلان بعد ما كانت مشموله للإطلاقات، فمقتضى الجمع بين هذه المطلقات الدالّه على كون القصر أو الجهر مأمورا به مطلقا حتى حال الجهل بالحكم، و الأدلّه الخاصّه فى المقام، الدالّه على تماميّه الإتمام فى موضع القصر، و الإخفات فى موضع الإجهار هو أنّ الإتمام أو الإخفات أيضا مأمور به فى خصوص حال الجهل، فينتج التخيير فى هذا الحال كالتخيير فى أماكن التخيير، غايه الأمر أنّ المكلّف فى المقام لجهله بالحكم و اعتقاده بأنّ وظيفته التمام أو الإخفات لا يعلم بالتخيير و أنّ ما يأتى به أحد فردى التخيير، فالصحّه من هذه الجهه، و أمّا استحقاق العقاب فلا نلتزم به أصلا. و دعوى الإجماع موهونه جدّاً. مضافا (۱) إلى أنّه- أى استحقاق العقاب- أمر عقلى لا يمكن إثباته بالإجماع.

و إن قلنا بأنّه تجب عليه الإعاده إتماما أو إخفاتا فى هذا الحال، فالصحّه من جهه أنّ المأمور به فى حقّه هو الإتمام أو الإخفات، و لا يستحقّ العقاب أصلا، لما ذكرنا، مع أنّ الروايه الوارده فى باب الجهر و الإخفات نطقت بأنّه

---

۱- قوله: مضافا، إلى آخره. أقول: ليس مراد القائل هو إثبات استحقاق العقاب بالشهره و الإجماع، بل المراد منهما هو أنّ استحقاق العقاب من المسلّمات، و الاستحقاق إنّما هو على مخالفه الواقع. (م).

«لا شی ء علیه و قد تمّت صلاته»(۱) فبعد ما لم ینقص من صلاته شی ء و أتی بوظیفته لما ذا یستحقّ العقاب؟ هذا کلّه فیما یتعلّق بالفحص.

و قد تلخّص ممّا ذکرنا أنّه یجب فی الشبهات الحکمیه، و لا یجب فی الشبهات الموضوعیّه، لإطلاق أدلّه البراءه و عدم ورود مقیّد بالنسبه إلیها.

هذا، و قد استثنی شیخنا- قدّس سرّه- موردین من موارد الشبهات الموضوعیّه، و التزم بوجوب الفحص فیهما:

أحدهما: ما یتوقّف العلم بتحقّق الموضوع غالبا علی الفحص بحیث لو لم یفحص یقع فی مخالفه الواقع کثیرا، و هذا کما فی موارد الشکّ فی حصول الاستطاعه أو بلوغ النصاب أو زیاده الربح عن مئونه السنه، فإنّه فی هذه الموارد لا یحصل العلم غالبا للمکلّف إلّا بالفحص، و الدلیل علی وجوب الفحص فی هذه الموارد نفس أدلّه التکالیف، فإنّها بالدلاله الالتزامیّه العرفیّه- صونا لکلام الحکیم عن اللغویّه- تدلّ علی وجوب الفحص، إذ مع عدم الفحص یلزم أن یکون جعلها لغوا، لعدم فعلیّه انکشاف موضوعاتها غالبا.

ثانیهما: ما لا یحتاج انکشافه للمکلّف إلّا إلی مجرّد النّظر إلیه، کما فی موارد احتمال طلوع الفجر لمن کان علی السطح بحیث لا یتوقّف العلم بطلوع الفجر إلّا علی مجرّد النّظر إلی الأفق، فلا یجوز تغمیض العین و الاشتغال بالأکل و الشرب، تمسّکا بأصل البراءه و استصحاب عدم طلوع الفجر، فإنّ الفحص لا یصدق عرفا علی مجرّد النّظر حتی یقال: إنّ الشبهه موضوعیه و لا یجب فیها الفحص(۲).

---

۱- الفقیه ۱: ۲۲۷- ۱۰۰۳، التهذیب ۲: ۱۶۲- ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳- ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶، الباب ۲۶ من أبواب القراءه فی الصلاه، الحدیث ۱.

۲- أجود التقریرات ۲: ۳۴۰.

هـذا، و للنظر فيمـا أفـاده من الفرق مجـال واسع، إذ الفرق بين موارد احتمـال الاسـتطاعه و بلوغ النصاب و زياده الربـح عن مئونه السـنه و أمثالها و بين غيرها من الموضوعات بعيـد جدّاً، فإنّ جميع الموضوعات لها أفراد واضـحه جليّه لا يحتاج إلى الفحص، و لهـا أيضـا أفراد خفيّه لاـ يعلم بهـا إلّا بالفحص، فكما أنّ هلال رمضان قـد يكون ظاهرا و قـد يكون خفيّا كـذلك الاسـتطاعه قد تكون ظـاهره، كمـا إذا ورث من مورّثه مالاـ كـثيرا يعلم أنّه بمقـدار الاسـتطاعه، أو اتّجر تجـاره عظيمه يعلم بـأنّ ربحهـا بمقـدار الاسـتطاعه، و قـد تكون خفيّه، كما إذا كانت تجارته قليله تدريجيّه يربح شـيئا فشـيئا، و يتوقّف العلم بحصول الاسـتطاعه و عدمه على مراجعـه الـدفتر و الحسـاب، فلاـ بـدّ من ورود دليـل على وجـوب الفحص من إجمـاع و غيره، و إلّا فإطلاقـات أدلّه الـبراءه محكّمه.

نعـم، فى خصـوص احتمـال زيـاده الربـح عن مئونه السـنه يجب الفحص، لكن لاـ لأجـل مـا ذكر، بـل من جهه أنّ الخمس عند المشـهور يتعلّق بالمـال بمجرّد ظهور الربـح، و اسـتثناء مئونه السـنه رخّص إرفاقـا للمالك، فمقتضـى القاعـده فيه هو استصـحاب وجوب الخمس المتعلّق بالربـح حتى يعلم بأنّه صـرف فى مئونه السـنه، بل اللازم هو الاحتياط حتى بعد الفحص و عدم انكشاف صرفه فى مئونه السنه.

و أمّا ما أفاده من أنّ النّظر لا يعـدّ فحصا عرفا: فهو و إن كان متينا إلّا أنّه لم يرد لفظ «الفحص» فى روايه دلّت على عـدم وجوب الفحص فى الشـبهات الموضوعيّه حـتى نقول بـأنّ الفحص لاـ يصـدق على مجرّد النّظر، فهو لاـزم، بـل أدلّه الـبراءه مطلقه شـامله لجميع الشبهات، فتقييدها بوجوب الفحص أو النّظر يحتاج إلى دليل.

و بعباره أخرى: لو كان مقتضى القاعده الأوّليه فى الشبهات وجوب

الفحص و ورد دليل خاصّ على عدم وجوبه فى خصوص الشبهات الموضوعيّه، لكان لما أفاده مجال، و لكنّ الأمر بالعكس، فإنّ القاعده تقتضى عدم وجوب الفحص، و إنّما خرجنا عنها فى خصوص الشبهات الحكميّه لدليل، فأىّ مانع لشمول «رفع ما لا يعلمون» لمثل هذا الشاكّ الّذى يرتفع شكّه بمجرّد النّظر؟ و قد دلّت صحيحه زراره(۱) على عدم وجوب النّظر إلى الثوب للعلم بإصابته النجس و عدمها.

فانقدح عدم ظهور الفرق بين الشبهات الموضوعيّه فى عدم وجوب الفحص و جريان البراءه قبل الفحص.

هذا كلّه فيما يرجع إلى أصل الفحص، و أمّا مقدار الفحص فيما يجب فيه الفحص من جريان البراءه فى الشبهات الحكميّه و التمسّک بالعامّ أو المطلق أو الخبر، فالاحتمالات فيه ثلاثه: لزوم الفحص بمقدار يعلم معه بعدم الدليل أو المخصّص أو المقيّد أو المعارض. و لزومه بمقدار يحصل معه الاطمئنان بعدم ذلک بواسطه الرجوع إلى الأبواب المناسبه الذكره. و لزومه بمقدار يحصل معه الظنّ بعدم ذلک.

و خيرها أوسطها، إذ لا وجه لاعتبار العلم بذلک أصلا، مع أنّه موجب للعسر الأكيد و الحرج الشديد، بل موجب لاختلال أمر الاستنباط، ضروره أنّ أحدا لا يقدر على استنباط حكم واحد بحيث يعلم بعدم وجود معارض لدليله فضلا عن استنباط مجموع الفقه، و هكذا لا وجه للاكتفاء بمطلق الظنّ مع أنّه لا يغنى من الحقّ شيئا، فالصحيح هو اعتبار الاطمئنان الّذى هو طريق عقلائى يسلكها العقلاء فى جميع أمورهم، و قرّرهم الشارع صلّى اللّه عليه و آله على ذلک، و هو

---

۱- التهذيب ۱: ۴۲۱- ۱۳۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۳- ۶۴۱، الوسائل ۳: ۴۰۲، الباب ۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

يحصل- كما ذكرنا- بالفحص و التتبع فى مظانّ وجوده من الأبواب المناسبه لذكره، فإذا فعل ذلك المستنبط، يحصل له اليأس عن الظفر به، و هو ملازم لحصول الاطمئنان بالعدم عاده.

و أمّا احتمال وجود جمله فى ذيل روايه مذكوره فى باب الدّيات تكون قرينه على إراده خلاف ظاهر روايه راجعه إلى باب الصلاه مذكوره فى بابها فهو مجرّد احتمال عقليّ لا يعتنى به العقلاء.

**ثمّ إنّ الفاضل التونى- قدّس سرّه- ذكر لجريان أصل البراءه شرطين آخرين:**

**اشاره**

أحدهما: أن لا يكون موجبا لتضرّر مسلم.

الثانى: أن لا يكون مثبتا لحكم آخر(۱).

**أمّا الشرط الأوّل:**

فالمراد منه ظاهرا ما ذكرنا سابقا من أنّ حديث الرفع و غيره من أدلّه البراءه النقليّه مسوق للامتنان على جميع الأمّه، فإذا فرضنا أنّ جريان البراءه موجب للامتنان على شخص و سبب لتضرّر شخص مسلم آخر كما إذا شككنا فى أنّ الإتلاف المأذون من قبل الشارع موجب للضمان و مشمول لأدلّه الضمان أو لا؟ لا يمكن إجراء البراءه عن الضمان، فإنّه و إن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك، و لذا قلنا بأنّ رفع الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما اضطرّوا إليه- مع أنّه رفع واقعى- لا يوجب تقييد دليل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» الّذى بإطلاقه شامل للإتلاف الصادر عن خطأ أو نسيان أو عن اضطرار أو عن إكراه، و لكنّه يوجب تقييد دليل «من أتى أهله فى شهر رمضان فعليه الكفّاره» بغير ما كان الإتيان معنونا بأحد العناوين المذكوره من الخطأ و النسيان و غيرهما ممّا يكون الرفع بالقياس إليه

---

۱- الوافيه: ۱۹۳.

رفعا واقعيّا.

و الفرق: أنّ عدم الضمان فى الأوّل امتنان على بعض و ضرر على بعض آخر، بخلاف عدم الكفّاره فى الثانى، فإنّه امتنان على جميع الأمّه.

و بذلك يندفع ما أورد عليه من أنّ مورد البراءه إمّا مندرج تحت القاعده فلا تجرى، لحكومه القاعده عليها، أو لا، فلا وجه للاشتراط، إذ ليس مراده قدّس سرّه- بقرينه قوله: «لا يكون موجبا لتضرّر مسلم حيث جعل المناط فى عدم الجريان تضرّر مسلم آخر- أن يكون مورد البراءه موردا لقاعده الضرر حتى يرد عليه ما ذكر، بل مراده- قدّس سرّه- أن لا يكون موجبا للامتنان على بعض و تضرّر بعض. و بعباره أخرى: يشترط فى جريانها أن يكون الترخيص أو رفع الحكم امتنانا على جميع الأمّه، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

**و أمّا الشرط الثانى: فهو غير تامّ،**

فإنّ نظره- قدّس سرّه- إلى أنّ الترخيص حيث إنّه امتنانى، فإذا كان مثبتا لإلزام آخر فهو خلاف الامتنان، كما هو الظاهر من كلامه، فإن كان مراده- قدّس سرّه- من الملازمه بين الترخيص المستفاد من دليل البراءه و الإلزام الآخر الملازمه الناشئه من مجرّد العلم الإجمالى بوجود إلزام فى أحد الطرفين- كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعه- لا ما يكون ناشئا من الترتّب بين الحكمين، فعدم جريان البراءه فى أحد الطرفين- كالجمعه فى المثال- و إن كان حقّا إلّا أنّه لا من جهه أنّ من شرطه عدم إثبات حكم آخر، إذ لو بنينا فرضا على حجّيّه الأصل المثبت و أنّ اللوازم و الملزومات العقليّه تثبت بالأصول أيضا لا تجرى البراءه فى أطراف العلم الإجمالى من جهه تعارض الأصول فى أطرافه.

و إن كان مراده من الملازمه ما يكون ناشئا من ترتّب الحكم الإلزامىّ على الحكم الترخيصى، فإن كان الترتّب عقليّا فى مقام التنجّز بمعنى أنّ إطلاق دليل

الإلزام عقلا يتوقّف على الترخيص، كما فى الإزاله و الصـلاه، فإنّ إطلاق دليل الصـلاه عقلا يتوقّف على عـدم الإباحه بالإزاله، و مع وصول دليـل الإـزاله التى هى أهمّ لا يمكن أن يكون دليل الصـلاه باقيا على إطلاقه، للزوم التكليف بالمحال، فلا وجه لعـدم ترتّب وجوب الصـلاه على الترخيص الظـاهرى، فـإذا رأى المكلّف فى المسـجد لونـا أحمر يحتمـل كونه دمـا فأجرى البراءه عن التكليف بالإزاله، فأىّ مانع من بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاه؟ إذ ليس المانع هو الترخيص الواقعى، لما ذكرنا فى بحث الترتّب من أنّ الـتزاحم فى مقـام الامتثـال إنّمـا يكون بين التكليفين الواصـلين، فإنّهمـا اللـذان يكون كـلّ منهمـا معجزا عن الآـخر، و أمّا التكليف الواقعى غير الواصل لا يكون شاغلا للمكلّف و معجزا عن تكليف آخر حتى يكون مزاحما له.

و إن كان الترتّب شرعيّا، فإن أخذ الترخيص الواقعى فى موضوع الحكم الإلزامىّ، كما إلا فرضنا ورود دليل دلّ على أنّ من يباح له التصرّف فى مائه دينار فليفعل كذا، فلا محاله لا تثبت إباحه التصرّف، الظاهريّه المستفاده من دليل البراءه ذلك الحكم.

نعم، الاستصحاب- حيث إنّه مثبت للترخيص الواقعى- مفيد لذلك.

و قد ادّعى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّ القدره الواقعيّه مأخوذه فى موضوع وجوب الحج(۱). و إثباته مشكل جدّاً.

و إن أخـذ الترخيص الظـاهرى فى موضوع الحكم الآـخر، كمـا فى التطوّع فى غير وقت الفريضه على القول بالمنع فى وقتها، فإنّ جوازه إنّما هو مترتّب على عدم اشتغال الذمّه ظاهرا، لا عدم ذلك فى الواقع، فإذا احتمل المكلّف أن

---

۱- أجود التقريرات ۲: ۳۴۱. و فيه:« كما إذا فرضنا ...».

تکون ذمّته مشغوله بقضاء و رفع بالبراءه، فلا مانع من اشتغاله بالتطوّع، فظهر أنّ اشتراط هذا الشرط إمّا مستدرک لغو أو بلا وجه.

هذا تمام الکلام فیما یتعلّق بالبراءه و الاشتغال.

### و بعد ذلک یقع الکلام فی قاعده لا ضرر،

### اشاره

التی هی قاعده مهمّه فقهیّه، کما یظهر ذلک من تضاعیف کلماتنا.

### و تنقیح البحث فیها یتمّ بذکر أمور:

### الأوّل: أنّ هذا المضمون قد نقل عن الفریقین بطرق مختلفه.

و حکی الشیخ- قدّس سرّه- فی الرسائل عن فخر الدین فی الإیضاح فی باب الرهن تواتر الأخبار علیه(۱). و لکنّه- قدّس سرّه- فی رسالته المستقلّه التی صنّفها فی قاعده «لا ضرر» لم یسند هذه الدعوی إلیه، بل قال: حکی عنه ذلک و لم أجده فی کتاب الرهن من الإیضاح(۲).

فلعلّه- قدّس سرّه- راجع ثانیا فوجده و أسند إلیه فی الرسائل.

و کیف کان، متن الحدیث الشریف ورد علی وجوه:

الأوّل: «لا ضرر و لا ضرار» بلا تذییل بذیل «فی الإسلام» أو «علی مؤمن» کما هو المشهور عند الفریقین(۳).

الثانی: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» کما حکی عن ابن الأثیر فی نهایته(۴). و عن التذکره(۵) أنّه أرسله کذلک. و فی الوسائل فی باب المیراث:

---

۱- فرائد الأصول: ۳۱۳، و انظر: إیضاح الفوائد ۲: ۴۸.

۲- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۲.

۳- الکافی ۵: ۲۹۲- ۲ و ۲۹۳- ۲۹۴- ۶، الفقیه ۳: ۱۴۷- ۶۴۸، التهذیب ۷: ۱۴۶- ۱۴۷- ۶۵۱، الوسائل ۲۵: ۴۲۸- ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۳ و ۵، سنن ابن ماجه ۲: ۷۸۴- ۲۳۴۰ و ۲۳۴۱، سنن الدار قطنی ۴: ۲۲۷- ۸۳.

۴- النهایه ۳: ۸۱.

۵- تذکره الفقهاء ۱: ۵۲۲( الطبعه الحجریّه).

و قال الصدوق: و قال النبی صلّی اللّه علیه و آله: «الإسلام یزید و لا ینقص» قال: و قال علیه السلام:

«لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام، فالإسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرّا»(۱) إلی آخره.

الثالث: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» کما فی روایه ابن مسکان عن زراره، المذکوره فی الکافی(۲).

و لا ـ ثمره مهمّه فی تحقیق أنّ الحدیث مذیّل أو لا ـ و علی تقدیر کونه مذیّلا ذیله کلمه «فی الإسلام» أو «علی مؤمن»، إذ لا یفرق فی المعنی (۳).

هذا، مضافا إلی أنّ الحدیث لم یصدر مرّه واحده عن النبی صلّی اللّه علیه و آله حتی نحتاج إلی إثبات الصادر و أنّه بأیّ کیفیّه صدر، بل تکرّر صدوره فی روایات متعدّده، فمن الممکن صدوره عنه علیه السلام بوجوه، بل هو الّذی یلزم الالتزام به، فإنّه بلا تذییل منقول عن الفریقین.

و بتزیید کلمه «فی الإسلام» مرویّ فی مجمع البحرین(۴). و منقول عن الصدوق(۵) قدّس سرّه، و روایته موثّقه.

---

۱- الوسائل ۲۶: ۱۴، الباب ۱ من أبواب موانع الإرث، الحدیث ۹ و ۱۰، و انظر: الفقیه ۴: ۲۴۳- ۷۷۶ و ۷۷۷.

۲- الکافی ۵: ۲۹۴- ۸ و راجع الوسائل ۲۵: ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۴.

۳- أقول: الحقّ هو تأثیر وجود قید «فی الإسلام» و عدمه فی مفاد «لا» فإن کان موجودا، فالمراد من «لا» هو النفی و یوجب نفی الحکم الضرری فی الدین، و یکون «لا ضرر» ک «لا حرج» و إن لم یکن موجودا، فالمراد من «لا» هو النهی ک «لا رفث» و یدلّ علی حرمه الإضرار بالغیر، و لا ربط له بما نحن فیه. (م).

۴- مجمع البحرین ۳: ۳۷۳« ضرر».

۵- تقدّم تخریجه فی الهامش( ۱).

و احتمال الإرسال- كما استظهره شيخنا الأستاذ(۱) قدّس سرّه- مدفوع بما ذكرنا مرارا من أنّ نقل الروايه عن المعصوم عليه السلام إذا كان بلفظ «روى»- كما إذا قال:

روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله كذا- فهو مرسل، و إن كان بالإسناد إليه عليه السلام- بأن قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله كذا- فهو مسند لا يمكن عدّه فى المراسيل، ضروره أنّ الناقل المتديّن العادل لا يسند شيئا إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله من دون إثبات صدق الخبر بالعلم أو بطريق معتبر، فإسناد الصدوق- قدّس سرّه- الروايه إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله توثيق منه- قدّس سرّه- لرواته، و هو يكفى فى حجّيّتها، و يدخل فى عداد الروايات الموثّقه، فلا بدّ من الأخذ بها.

و بتزييد كلمه «على مؤمن» مذكور فى الكافى(۲) الّذى هو أوثق من غيره.

و لا يدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين الزياده و النقيصه حتى يقال بأنّ احتمال الزياده أبعد بمراتب من احتمال النقيصه، و الأخذ بالزائد أمر ارتكازى عند العقلاء، لما عرفت من أنّ مورده ما كان الصدور مرّه واحده لا مرارا متعدّده، كما فى المقام.

ثمّ على تقدير كون المقام صغرى من صغريات تلك الكبرى فلا بدّ من الأخذ بما فى الكافى، لأوثقيّته من غيره.

و لا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّه فى خصوص المقام لا بدّ من تقديم الناقص على الزائد(۳) من جهه أنّ تقديم الزائد- الّذى هو ببناء العقلاء لأجل أبعديّه الغفله بالنسبه إلى الزياده من الغفله بالنسبه إلى النقيصه- إنّما هو فيما إذا تساوى الرّواه فى الطرفين، أمّا مع وحده الراوى

---

۱- قاعده لا ضرر« المطبوعه مع منيه الطالب): ۱۹۲.

۲- تقدّم تخريجه فى ۵۲۸، الهامش( ۲).

۳- أى تقديم أصاله عدم النقيصه على أصاله عدم الزياده.

فی جانب و تعدّده فی الآخر- کما فی المقام- فلا، ضروره أبعدیّه غفله جماعه من غفله واحد(۱).

و ذلک لأنّ الراوی الّذی ینقل عن الإمام علیه السلام فی المقام واحد فی الجانبین، و التعدّد الّذی هو موجب لأبعدیّه احتمال الغفله إنّما هو تعدّد الراوی الأوّل لا من یروی عن الراوی الأوّل، و المقام من هذا القبیل لا من قبیل الأوّل.

ثمّ إنّ هذا الحدیث ورد علی وجهین:

أحدهما: مستقلّا من دون أن یکون ذیلا لقضیّه، کما نقل شیخنا الأستاذ- قدّس سرّه- کذلک عن دعائم الإسلام(۲)، و نقل عن نهایه ابن الأثیر، و التذکره(۳).

ثانیهما: فی ذیل قضیّه سمره بن جندب بلا زیاده کلمه «علی مؤمن» علی روایه غیر الکافی، و معها علی روایته. و ذکر فی الوسائل فی ذیل روایه عقبه بن خالد عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالشفعه بین الشرکاء فی الأرضین و المساکن، و قال: لا ضرر و لا ضرار» و فی ذیل الروایه الناهیه عن منع فضل ماء البئر(۴) و منع فضل الماء، الرویّه عن عقبه بن خالد عن أبی عبد اللّه علیه السلام(۵).

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۱۹۱- ۱۹۲.

۲- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۱۹۳، و انظر: دعائم الإسلام ۲: ۴۹۹- ۱۷۸۱.

۳- تقدّم تخریجهما.

۴- هذا بناء علی روایه الوافی عن الکافی فی ج ۱۸ ص ۱۰۱۵ ح ۱۸۷۲۱ حیث فی الکافی« نفع الشی ء» و فی الوافی« نقع البئر» و یؤیّده ما فی مسند أحمد ۶: ۴۴۷ ذیل حدیث ۲۲۲۷۲ بروایه عباده بن الصامت.

۵- الوسائل ۲۵: ۳۹۹- ۴۰۰، الباب ۵ من أبواب کتاب الشفعه، الحدیث ۱، و ۴۲۰، الباب ۷ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۲، و انظر: الکافی ۵: ۲۸۰- ۴، و ۲۹۳- ۶، و التهذیب ۷: ۱۶۴- ۷۲۷.

و لكن نقل شيخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّه- عن شيخ الشريعه الأصبهانى(۲) أنّ أكثر أقضيه النبى صلّى اللّه عليه و آله مروىّ فى مسند أحمد بن حنبل عن عباده بن الصامت(۳)، و فى كتبنا عن عقبه بن خالد عن أبى عبد اللّٰه عليه السلام، و بذلك يظنّ أنّ ما روى عن عقبه من قضائه صلّى اللّه عليه و آله ب «لا ضرر و لا ضرار» قضاء مستقلّ، كما رواه كذلك عباده بن الصامت(۴)، لا أنّه فى ذيل قضائه صلّى اللّه عليه و آله بالشفعه و قضائه بين أهل المدينه بأنّه «لا يمنع نفع الشى ء» و بين أهل الباديه بأنّه «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ» و ذلك لأنّ الأقضيه التى رواها عباده مرويّه فى مسند ابن حنبل مجتمعه، و حيث إنّ نفس هذه الأقضيه مرويّه فى كتبنا عن عقبه متفرّقه- سوى ما روى عنه من القضاء ب «لا ضرر» فإنّه مروىّ عنه فى ذيل القضاء بالشفعه و غيره- يظنّ أنّها فى روايه عقبه أيضا كانت مجتمعه، و إنّما فرّقها أصحاب الحديث و لم يفرّقوا هذا القضاء عن غيره، بل رووه مجتمعا مع القضاء بالشفعه و غيره من باب الجمع فى الروايه لا من باب الجمع فى المروىّ.

و بعباره أخرى: جمعوا فى مقام النقل و الروايه بين الروايتين و القضاءين أو الأقضيه من أقضيه النبى صلّى اللّه عليه و آله، لا أنّهم جمعوا جميع ما روى فى روايه واحده من الجملات و الأقضيه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا مناسبه بين «لا ضرر» و القضاء بالشفعه أو بعدم المنع عن فضل الماء.

أمّا الثانى: فواضح، فإنّ المالك للماء مسلّط على ماله و له أن يمنع غيره

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۱۹۴.

۲- قاعده لا ضرر و لا ضرار: ۳۸- ۴۰.

۳- مسند أحمد ۶: ۴۴۶- ۴۴۷- ۲۲۲۷۲.

۴- مسند أحمد ۶: ۴۴۷ ذيل الحديث ۲۲۲۷۲.

عن فضله، غایه الأمر أنّه منهیّ بنهی تنزیهیّ، و لیس المنع موجبا لتضرّر الغیر أصلا، بل موجب لعدم انتفاع الغیر به، و عدم النّفع غیر الضرر، فلا یدخل تحت القاعده، و لا مناسبه بینهما أصلا.

و أمّا الأوّل: فلأنّ بین الضرر و ثبوت الشفعه عموما من وجه یجتمعان فیما یترتّب علی بیع الشریک ضرر علی شریک آخر، و یفترقان فیما إذا کان الشرکاء ثلاثه و کان البیع من أحدهما موجبا للضرر علی الشریکین الآخرین، فإنّه مورد للضرر، و لا تثبت الشفعه، فإنّها ثابته فی مورد اتّحاد الشریک دون غیره، و فیما إذا کان الشریک واحدا و لم یکن البیع موجبا لضرر الشریک، بل کان المشتری بمراتب أحسن و أولی من شریکه. مع أنّ نفی الضرر عباره عن نفی الحکم الناشئ منه الضرر، کما یأتی، و هو لا یثبت حقّ الشفعه، فالظاهر عدم ارتباط حدیث «لا ضرر» بحدیث الشفعه و لا بحدیث منع فضل الماء و عدم کونه ذیلا لهما.

**الأمر الثانی: فی معنی ألفاظ الحدیث الشریف.**

و الظاهر أنّ الضرر اسم مصدر- مصدره الضرّ- فی مقابل المنفعه- کما أنّ الضرّ فی مقابل النّفع- و لیس مقابلا للنفع کما فی الکفایه(۱) فإنّه اسم مصدر و النّفع مصدر، و لیس تقابلهما تقابل العدم و الملکه کما قال به صاحب الکفایه(۲)، فإنّ معناه هو النقصان فی المال أو العرض أو البدن أو الجهه من الجهات الاعتباریّه، و الجامع هو فقدان ما وجد کما أنّ المنفعه هو وجدان ما فقد، فهو و المنفعه بمنزله النقیصه و الزیاده، و لیس معناه عدم النّفع فی مورد شأنیّه حصول النّفع، ضروره أنّه لا یصدق علی من تمکّن من تجاره مربحه فی صوره الترک: أنّه تضرّر.

---

۱- کفایه الأصول: ۴۳۲.

۲- کفایه الأصول: ۴۳۲.

و يقال: ضرّه و أضرّ به إذا أوقعه فى الضرر، يتعدّى ثلاثيّه بنفسه و مزيده بالباء بعكس سائر الأفعال. و يقال: تضرّر إذا وقع فى الضرر.

و أمّا الضرار فهو مصدر إمّا للثلاثى ك «كتاب» أو لباب المفاعله، و هو:

ضارّ يضارّ، ك «قتال» ل «قاتل» و بذلك ظهر أنّ الضرار ليس بمعنى الضرر، فإنّه مصدر لوحظ فيه انتسابه إلى فاعل ما، و الضرر اسم مصدر لم يلحظ فيه ذلك.

و الظاهر- كما يستفاد من موارد استعماله فى القرآن و غيره- أنّ باب المفاعله ليس لفعل الاثنين، و إنّما يكون باب التفاعل كذلك، بل غالب موارد استعماله- لو لم يكن جميعها- فى مقام إراده إيقاع المادّه على الغير و القيام مقامه سواء وقع أو لم يقع، مثل: «قاتل معه» بمعنى أنّه قام فى مقام قتله، لا أنّه قتله و هو أيضا قتله. و أظهر موارد استعماله فى هذا المعنى هو قوله تعالى:

يُخادِعُونَ اللّٰهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ ما يَخْدَعُونَ إِلّٰا أَنْفُسَهُمْ وَ ما يَشْعُرُونَ(۱) فإنّ معناه بحسب الظاهر- و اللّٰه العالم- أنّ المنافقين يقومون مع اللّٰه و المؤمنين مقام الخدعه و لكن لا تقع الخدعه على اللّٰه تعالى و المؤمنين، بل تقع على أنفسهم، فهم بأنفسهم ينخدعون و لا يشعرون. و هذا من تحقيقات شيخنا المحقّق الشيخ محمد حسين الأصبهانى الكمپانى(۲). فالمنفى فى الحديث أمران: أحدهما:

الضرر، و الآخر: القيام مقام إضرار الغير، كما هو الظاهر من قوله صلّى اللّٰه عليه و آله لسمره- الّذى كان من الأشقياء- بعد إبائه: «إنّك رجل مضارّ»(۳) إذ لا معنى لكونه فعلا للاثنين، فإنّ الأنصارى لم يضرّ بسمره، فالمعنى على الظاهر: إنّك رجل قمت

---

۱- البقره: ۹.

۲- انظر: نهايه الدرايه ۴: ۴۳۷.

۳- الكافى ۵: ۲۹۴- ۸، الوسائل ۲۵: ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ۴.

فی مقام الإضرار، و لیس لک مقصود إلّا ذلک.

ثمّ إنّه بقی شی ء ینبغی التنبیه علیه، و هو: أنّ روایه سمره بن جندب، المعروفه المذیّله بذیل «لا ضرر و لا ضرار»(۱) لا تنطبق علی موردها حیث إنّ أمره صلّی اللّه علیه و آله الأنصاری بقلع العذق(۲) و الرمی إلی وجهه لا ینطبق علی القاعده، لأنّ وجود العذق فی بستان الأنصاری أو داره لم یکن موجبا للضرر علی الأنصاری حتی یرفع سلطنته علی إبقاء عذقه فی الدار أو البستان بقاعده «لا ضرر» بل الموجب إنّما هو دخول سمره فی بستان الأنصاری بلا استئذان.

و هذا الإشکال إنّما تعرّض له شیخنا الأنصاری(۳)- قدّس سرّه- و لم یذکر له مدفعا و التزم به و أفاد أنّ عدم معلومیّه کیفیّه تطبیق هذه الکبری الکلّیّه علی موردها لنا لا یضرّ بلزوم الأخذ بهذه الکبری الکلّیّه.

و یمکن أن یقال: إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله حیث أمر سمره بالاستئذان فلم یقبل ثمّ ساومه بعذق و أکثر إلی أن ساومه بعذق فی الجنّه، فلم یرض الشقیّ و صار بذلک معاندا للنبی صلّی اللّه علیه و آله و ظهر منه عدم اعتنائه بثواب الجنّه، الّذی هو کاشف عن عدم اعتقاده بها، أدّبه النبی صلّی اللّه علیه و آله، بذلک، و هو أولی بالمؤمنین و غیر المؤمنین من أنفسهم و أموالهم، و لم یأمر بالقلع من جهه کون إبقاء العذق ضرریّا، و لم یطبّق القاعده علی هذا الحکم أیضا، بل طبّقها علی أمر آخر مستفاد من الروایه، و هو السلطنه الثابته لسمره علی الدخول لأجل وجود عذقه فی البستان، فإنّها بلا استئذان کانت موجبه لهتک عرض الأنصاری و الضرر علیه، فرفعها صلّی اللّه علیه و آله،

---

۱- الکافی ۵: ۲۹۲- ۲، الفقیه ۳: ۱۴۷- ۶۴۸، التهذیب ۷: ۱۴۶- ۱۴۷- ۶۵۱، الوسائل ۲۵: ۴۲۸- ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۳.

۲- العذق- بالفتح-: النخله بحملها، الصحاح ۴: ۱۵۲۲« عذق».

۳- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۲.

فلزوم الاستئذان للدخول مع وجود حقّ الدخول له بلا استئذان من جهه كونه ضرريّا لا إبقاء عذقه.

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ سمره كان فى نفسه له حقّان: حقّ الدخول بلا استئذان، و حقّ إبقاء عذقه فى ملك الأنصارى بسبب من الأسباب، و أحدهما كان ضرريّا، فرفعه النبى صلّى اللّه عليه و آله بقوله: «لا ضرر و لا ضرار» و هو حقّ الدخول بلا استئذان، و الآخر لم يكن كذلك و لكن رفعه أيضا من جهه معارضته للنبى صلّى اللّه عليه و آله و عناده من باب التأديب رغما لأنفه و نقضا لغرضه حتى لا يعود بعد ذلك، لا من باب الضرر (۱).

و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بجوابين:

أحدهما راجع إلى ما ذكرنا إلّا أنّه جعل وجه الأمر بالقلع حسم مادّه الفساد.

و ثانيهما: أنّ حقّ إبقاء العذق فى ملك الأنصارى و إن لم يكن ضرريّا إلّا أنّه كان له معلول ضررىّ، و هو الدخول من غير استئذان، و رفع المعلول الضررىّ إنّما يكون برفع علّته، و هذا كما إذا توقّفت الصلاه على مقدّمه ضرريّه كالغسل، فإنّ رفع وجوب الغسل الضررىّ إنّما يكون برفع علّته، و هو وجوب

---

۱- أقول: ظاهر الحديث هو استناد رفع حقّ الدخول بلا استئذان و رفع حقّ إبقاء العذق كليهما إلى نفى الضرر بمعنى أنّ حقّ الدخول بلا استئذان و حقّ الإبقاء كليهما ضررىّ، فرفعهما النبى صلّى اللّه عليه و آله، بل ظاهر الحديث هو أنّ نفى الضرر تعليل للحكم الثانى دون الأوّل، خلافا للمستشكل، فعلى هذا لا يرد هذا الإشكال أصلا، لأنّ حقّ الإبقاء نفسه أيضا ضرر كحقّ الدخول، فرفعه النبى صلّى اللّه عليه و آله من باب نفى الضرر لا من باب الولايه. و أمّا وجه كون حقّ الإبقاء أيضا ضرريا فهو أنّ ضرريّته معلّقه على عدم امتثال النهى عن الدخول، و بما أنّ سمره لم يمتثل النهى عن الدخول بلا استئذان فصار حقّ الإبقاء ضرريّا و استند الضرر إليه، فرفعه النبى صلّى اللّه عليه و آله، و لا نحتاج إلى ما قاله المحقّق النائينى من أنّ حقّ الإبقاء علّه لضرريّه الدخول بلا استئذان. (م).

الصلاه مع الغسل(۱).

و فيه: أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، ضروره أنّ مقتضاه رفع حكم نجاسه مائع نجس ترك شربه ضررىّ لرفع حرمته، فإنّ الحرمه للنجاسه و رفع زوجيّه من يضرّه التمكين لزوجها كرفع وجوب التمكين، لكونه معلولا للزوجيّه و أمثال ذلك ممّا لا يلتزم به فقيه. فالصحيح هو الالتزام برفع حكم نفس ما هو ضررىّ لا معلوله.

و هذا مضافا إلى أنّ الدخول بقيد كونه بلا استئذان لا يكون معلولا لحقّ الإبقاء، بل معلوله مطلق الدخول، و هو غير ضررىّ، و إنّما الضررىّ هو فرد خاصّ منه، و هو المقيّد بعدم الاستئذان.

و قياس المقام بباب ضرريّه المقدّمه مع الفارق، ضروره أنّ ضرريّه القيد موجبه لضرريّه المقيّد به تكوينا، و لذا يرفع وجوب الصلاه مع الغسل بضرريّته حتى على القول بعدم وجوب المقدّمه، إذ الضرر لم ينشأ من وجوب المقدّمه، بل نشأ من نفس التوقّف كما لا يخفى.

فالحقيق بالتصديق ما ذكرنا كما يظهر من روايه ابن مسكان عن زراره حيث إنّ الأمر بالقلع فيها بعد قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار» و لتكن هذه الروايه قرينه على أنّ «لا ضرر» فى روايه زراره عن ابن بكير، المذكور بعد الأمر بالقلع يكون متفرّعا على سابقه لا عليه، كما لا يخفى.

**الأمر الثالث: فى فقه الحديث الشريف و معنى هذه الهيئه التركيبيّه.**

و الاحتمالات أربعه:

الأوّل: كون «لا ضرر و لا ضرار» نفيا فى مقام النهى بأن كان المراد منه أنّه يحرم على المكلّفين الإضرار.

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۲۰۹- ۲۱۰.

و هذا استعمال شائع وارد فی الآیات و الروایات، کقوله تعالی:

فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ(۱) و «لا رهبانیّه فی الإسلام»(۲) و «لا نجش(۳) فی الإسلام»(۴) و «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»(۵) و «لا سبق إلّا فی حافر أو نصل»(۶).

فدعوی صاحب الکفایه(۷) عدم تعاهده فی مثل هذا الترکیب و إنّما المتعاهد هو الإخبار بوقوع شی ء فی مقام طلبه، کما فی «یعید صلاته» و «یتوضّأ» أو الإخبار عن عدم شی ء بجمله فعلیّه فی مقام النهی عنه، کقوله تعالی: لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ(۸) من الغرائب.

---

۱- البقره: ۱۹۷.

۲- معانی الأخبار: ۱۱۳- ۱۱۴( باب معنی ألزم) الحدیث ۱، الخصال: ۱۳۷- ۱۳۸- ۱۵۴، الوسائل ۱۰: ۵۲۴، الباب ۵ من أبواب الصوم المحرّم و المکروه، الحدیث ۴، و ۱۱: ۳۴۴، الباب ۱ من أبواب آداب السفر، الحدیث ۴، و فیها:« لیس فی أمّتی رهبانیّه».

۳- النّجش: الزیاده فی السلعه لیسمع بذلک فیزاد فیه. لسان العرب ۱۴: ۵۴« نجش».

۴- لم نعثر علی نصّه فیما بین أیدینا من المصادر الحدیثیّه، و الموجود فیها هو: « لا- تناجشوا» انظر: معانی الأخبار: ۲۸۴، و الوسائل ۱۷: ۴۵۹، الباب ۴۹ من أبواب آداب التجاره، الحدیث ۴، و سنن أبی داود ۳: ۲۶۹- ۳۴۳۸، و سنن الترمذی ۳: ۵۹۷- ۱۳۰۴، و سنن النسائی ۶: ۷۲، و سنن ابن ماجه ۲: ۷۳۴- ۲۱۷۴، و سنن الدار قطنی ۳: ۷۴- ۲۸۱، و سنن البیهقی ۵: ۳۴۶.

۵- الفقیه ۲: ۳۷۷- ۱۶۲۶، و ۴: ۲۷۳- ۸۲۸، عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۲۴، الخصال: ۱۳۹- ۱۵۸، الوسائل ۱۵: ۱۷۴، الباب ۳ من أبواب جهاد النّفس، الحدیث ۱، و ۱۶: ۱۵۴، ۱۵۵، الباب ۱۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۷ و ۱۱، و ۲۷: ۱۲۹- ۱۳۰، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۷.

۶- قرب الإسناد: ۸۸- ۲۹۱، الوسائل ۱۹: ۲۵۳، الباب ۳ من أبواب کتاب السبق و الرمایه، الحدیث ۴.

۷- کفایه الأصول: ۴۳۳.

۸- الواقعه: ۷۹.

الثانی: ما أفاده صاحب الکفایه من أنّه نفی للحکم بلسان نفی الموضوع الضرریّ(۱).

و هذا أیضا استعمال شائع وارد فی الروایات و غیرها، کما فی «لا شکّ لکثیر الشکّ»(۲) و «لا سهو فی سهو»(۳) و «لا ربا بین الوالد و الولد»(۴) و «لا ربا بین الزوج و الزوجه»(۵) و «لا غیبه للمتجاهر»(۶) و غیرها.

الثالث: ما أفاده الشیخ- قدّس سرّه- من أنّه نفی للحکم الموجب للضرر بمعنی أنّ الحکم الناشئ منه الضرر- کلزوم العقد الغبنی- منفیّ فی الشریعه و غیر مجعول(۷).

و الفرق بینه و بین ما أفاده صاحب الکفایه: أنّ الحکم إذا کان ضرریّا و لم یکن موضوعه ضرریّا- کاللزوم فی المعامله الغبنیّه، فإنّ اللزوم حکم وضعی ضرری و لیس متعلّقه فعلا- من أفعال المکلّف موجبا للضرر- یرفع علی مبناه قدّس سرّه دون مبنی صاحب الکفایه قدّس سرّه، و أمّا إذا کان الموضوع ضرریّا کالوضوء الضرری فیرفع حکمه علی کلا المبنیین.

---

۱- کفایه الأصول: ۴۳۲.

۲- یستفاد هذا النصّ من أحادیث الباب ۱۶ من أبواب الخلل، من الوسائل ۸: ۲۲۷.

۳- الکافی ۳: ۳۵۸- ۳۵۹- ۵، الفقیه ۱: ۲۳۱- ۱۰۲۸، التهذیب ۳: ۵۴- ۱۸۷، الوسائل ۸: ۲۴۳، الباب ۲۵ من أبواب الخلل، الحدیث ۲ و ۳.

۴- الکافی ۵: ۱۴۷- ۱ و ۳، الفقیه ۳: ۱۷۶- ۷۹۱، التهذیب ۷: ۱۸- ۷۶، الوسائل ۱۸: ۱۳۵- ۱۳۶، الباب ۷ من أبواب الرّبا، الحدیث ۱ و ۳ بتفاوت.

۵- الفقیه ۳: ۱۷۶- ۷۹۲، الوسائل ۱۸: ۱۳۶، الباب ۷ من أبواب الرّبا، الحدیث ۵ بتفاوت.

۶- ورد فی أمالی الصدوق: ۴۲- ۷، و الوسائل ۱۲: ۲۸۹، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴:« إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غیبه».

۷- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۲.

الرابع: ما نسبه الشيخ(۱)- قدّس سرّه- إلى بعض الفحول، و هو: أنّ المراد أنّ الضرر غير المتدارک منفیّ و غير مجعول فی الشريعه، نظرا إلى أنّ التدارک يوجب سلب عنوان الضرر حقيقه، ضروره أنّه لا يقال لمن أخرج من كيسه دينارا و اشترى به شيئا يقابل هذا المقدار: إنّه تضرّر، فإذا كان المراد نفی الضرر غير المتدارک و أنّه لا بدّ من تدارک الضرر فی الشريعه، يصحّ بلا عنايه نفی الضرر و يكون «لا ضرر» نفيا لحقيقه الضرر حقيقه لا ادّعاء.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه أردأ الوجوه، لعدم سلب عنوان الضرر بالتدارک أصلا، و المعامله أجنبيه عن باب الضرر و التدارک بالمرّه، و لا يقال لمن كسر كوزه مثلا و لو تدارک عاجلا: لم يتضرّر، إلّا مسامحه و بالعنايه و المجاز.

هذا، مضافا إلى أن حكم الشارع بوجوب التدارک ما لم يقع التدارک خارجا لا يوجب سلب عنوان الضرر بالضروره، و إلّا يلزم أن لا يصدق عنوان المتضرّر على كلّ من سرق منه المال، لأنّ الشارع حكم بوجوب التدارک على السارقين و ضمانهم لهم، و أن لا يصدق أيضا عنوان المضرّ على أحد من السارقين، فهذا الوجه ساقط من أصله. مع أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، إذ أیّ فقيه أفتى بأنّ الإضرار بالغير مطلقا حتى فی غير موارد الإتلاف موجب للضمان و التدارک؟ و هل أفتى فقيه بأنّ من باع متاعه الكثير كالقند و السكّر و غيرهما بثمن رخيص للإضرار بغيره الّذی يكون له متاع مثل ذلک و اشتراه للاتّجار و الاسترباح بحيث يوجب إفلاس هذا المسكين و عدم وفاء ما عنده من المتاع- لتنزّل السوق- لأداء ديونه، ضامن لما تضرّر به هذا المسكين، و يجب عليه تدارک ما فات منه؟

---

۱- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المكاسب): ۳۷۲.

نعم، وردت روایه(۱) مضمونها أنّ من هدم حائطه إضرارا بجاره بحیث لم یکن له غرض إلّا ذلک یجبر علی البناء ثانیا، فإن کانت معمولا- بها فلا- مانع من الالتزام بها فی موردها و لکن لیس لنا دلیل آخر غیر دلیل الإتلاف یدلّ علی وجوب تدارک الضرر و لو لم یکن مصداقا للإتلاف.

و بالجمله، حکم الشارع بالتدارک تکلیفا أو وضعا کالحکم بضمان الضارّ لا یجعل الضرر لا ضرر حقیقه و لا یسلب عنوان المتضرّر عمّن سرق ماله الکثیر، إذ لا ریب فی کون الضرر موضوعا عرفیّا، و العرف یحکم بتضرّر المسروق منه و لو مع حکم الشارع بوجوب التدارک علی السارق أو بضمانه بالقطع و الیقین.

و إن کان نظر هذا البعض إلی غیر ما ذکر بل إلی أنّ المراد من الضرر هو الضرر غیر المتدارک بنحو التقیید، ففیه- مضافا إلی ما ذکرنا من أنّ لازمه تأسیس فقه جدید- أنّ التقیید بلا قرینه علیه غیر سدید، کما أفاده فی الکفایه(۲).

و أمّا الوجوه الثلاثه الأخر فأحسنها ثالثها، و هو نفی الحکم الناشئ منه الضرر فی الشریعه المقدّسه. و هذا هو الصواب الّذی لیس فیه ارتیاب.

و توضیح المرام و تحقیق المقام یستدعی البسط فی الکلام.

فنقول: إنّ هذا الترکیب لا- ریب فی صحّه استعماله فی مقام النهی عن المنفیّ ب «لا» کما یمکن استعمال الجمله الخبریّه ک «یعید صلاته» و غیر ذلک فی مقام الأمر بالإعاده، و غیرها، فإنّ المولی لشدّه محبوبیّه الشی ء أو مبغوضیّته عنده یخبر عن وقوعه أو عن عدمه کنایه عن النهی عن الإیجاد أو الأمر به، و قد

---

۱- دعائم الإسلام ۲: ۵۰۴- ۱۸۰۵، مستدرک الوسائل ۱۳: ۴۴۷، الباب ۱۰ من أبواب کتاب الصلح، الحدیث ۱.
۲- کفایه الأصول: ۴۳۳.

ذكرنا أنّ أمثاله كثيره فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ(۱) و «لا عمل فى الصلاه» و النفى فى أمثال ذلك يتعلّق بأمر خارجى، و ليس له ضابط كلّى.

و هكذا لا شبهه فى صحّه استعماله فى مقام نفى فرديّه ما هو فرد لطبيعه واقعا، تشريعا، و بيان أنّه ليس مصداقا له، لخصوصيّه فيه، و لعلّ ذلك أغلب موارد استعماله، و أمثلته فى الروايات و غيرها كثيره، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد» و قوله عليه السلام: «لا غيبه لمن ألقى جلباب الحياء»(۲) و قوله عليه السلام:

«لا صدقه و ذو رحم محتاج»(۳) و «لا ـ شكّ لكثير الشكّ» و غير ذلك ممّا نفى فرديّه فرد لطبيعه فى الخارج، لمكان خصوصيّه موجوده فيه، كخصوصيّه كون الرّبا بين الوالد و الولد، و خصوصيّه كون المغتاب- اسم مفعول- ملقيا لجلباب الحياء، و خصوصيّه كون المتصدّق على الغير و له ذو رحم محتاج، و خصوصيّه كون الشاكّ كثير الشكّ، الموجبه لسلب الشارع صدق الرّبا و الغيبه و الصدقه و الشكّ عن الفرد المتخصّص بها، المستلزم لسلب حكمه من الحرمه كما فى الأوّلين، و المحبوبيّه فى الثالث، و البطلان أو لزوم البقاء على الأكثر فى الأخير، و الوجوب أو الاستحباب، كما فى «لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق» و هذا القسم أيضا لا ضابطه له، و يتعلّق النفى بأمر خارجى.

و هنا معنى آخر ربّما تستعمل أمثال هذه التراكيب فيه، و هو نفى الشى ء فى الشريعه و الدين إمّا من جهه كونه مشروعا فى الشرائع السابقه فينتفى فى مقام

---

۱- البقره: ۱۹۷.

۲- الاختصاص: ۲۴۲، و عنه فى البحار ۷۲: ۲۶۰- ۵۹.

۳- الفقيه ۲: ۳۸- ۱۶۶، و ۴: ۲۶۷- ۸۲۴ و ۲۷۳- ۸۲۸، الوسائل ۹: ۳۸۰ و ۳۸۴ و ۴۱۲، الأبواب ۷ و ۸ و ۲۰ من أبواب الصدقه، الأحاديث ۲ و ۴ و ۴.

النسخ له، کما فی «لا رهبانیه فی الإسلام» أو من جهه کونه أمرا متداولا بین العقلاء فینفی فی مقام الردع عن سیرتهم و عدم إمضاء رویّتهم کما فی «لا نجش فی الإسلام» بناء علی أنّ المراد من النجش هو الزیاده فی الثمن بلا قصد الاشتراء لترغیب المشتری، فإنّه أمر متداول بین العقلاء و شیء جائز عندهم، فنفی الشارع إیّاه، و رفع جوازه العقلائی و حکم بأنّه غیر ثابت فی دین الإسلام، و هکذا حکم بأنّ الرهبانیّه- التی کانت فی شریعه عیسی علیه السلم جائزه- غیر ثابته فی هذه الشریعه، و لا تکون محکومه بالجواز. و النفی فی هذا القسم یتعلّق بالدین لا بالخارج لا وجود کما فی القسم الأوّل و لا انطباقا کما فی القسم الثانی.

و معنی سادس، و هو أن یکون النفی أیضا ناظرا إلی الدین کالسابق لکن متعلّقه نفس جعل المولی لا فعل من أفعال المکلّف کما فی السابق، کما فی قوله تعالی: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ(۱) فإنّ الحرج عنوان ینطبق علی فعل المولی کما ینطبق علی فعل العبد، فکما یصدق أنّ المکلّف أوقع نفسه فی الحرج إذا ارتکب أمرا شاقّا کذلک یصدق أنّ الشارع أوقع المکلّفین فی الحرج إذا کلّفهم بتکلیف شاقّ حرجیّ، فإلزام بنی إسرائیل بأن یقرضوا ما أصابه البول من بدنهم- و هذا فی غیر المخرج، لعدم صدق الإصابه فیه- بالمقاریض- کما دلّت علیه روایه(۲)- تکلیف شاقّ حرجیّ کان مجعولا فی شریعتهم، فالمنفی علی هذا نفس الحکم الحرجیّ، و ظرف المنفی الدین الّذی هو عباره عن مجموعه من الأحکام المجعوله، و النفی علی هذا حقیقیّ لیس فیه

---

۱- الحجّ: ۷۸.

۲- الفقیه ۱: ۹- ۱۳، التهذیب ۱: ۳۵۶- ۱۰۶۴، الوسائل ۱: ۱۳۳- ۱۳۴، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۴.

ادّعاء و لا تنزيل، فالحرج منفى فى عالم التشريع حقيقه و غير مجعول بلا عنايه.

و قد تلخّص أنّ هنا محتملات فى الحديث الشريف:

الأوّل: أن يكون المراد نفى الضرر غير المتدارک. و قد عرفت ما فيه.

الثانى: أنّ يكون إخبارا عن العدم الخارجى بادّعاء وجود المقتضى له، و هو إلزام المولى بالترک، و فقد المانع، و هو عصيان العبد، فإنّ إلزام المولى بشى ء بمنزله العلّه التامّه له بعد كون العبد فى مقام الإطاعه و الانقياد.

و الحاصل: أن يكون إخبارا عن العدم الخارجى كنايه عن كون الإضرار منهيّا عنه، نظير الإخبار بوجود شى ء خارجا كنايه عن كونه مأمورا به، كما فى «يعيد صلاته».

و هذا الاحتمال و إن كان ممكنا معهودا كما ذكرنا إلّا أنّه خلاف الظاهر من وجهين:

أحدهما: من جهه وجود كلمه «فى الإسلام» فى بعض رواياته، فإنّ ظاهره أنّ الضرر منفى فى عالم التشريع.

ثانيهما: لزوم ارتكاب الادّعاء و التنزيل الّذى ليس عليه دليل.

الثالث: أن يكون إخبارا عن عدم الانطباق الخارجى و أنّ الغيبه مثلاـ لا تنطبق على غيبه من ألقى جلباب الحياء، فى مقام رفع الحكم عن المنفى و نفى الحرمه عن هذا الفرد من الغيبه.

الرابع: أن يكون إخبارا عن عدم ما كان ثابتا فى الشرائع السابقه أو ما جرى عليه سيره العقلاء فى عالم التشريع نسخا أو ردعا.

و هذا أيضا خلاف ظاهر الحديث، فإنّ الإضرار بالغير لم يكن ثابتا فى الشرائع السابقه حتى يكون نسخا له، و لا أمرا جاريا بين العقلاء حتى يكون ردعا لهم، فإنّ كلّ عاقل لا يجوّز الإضرار بالنفس أو الغير، بل يعدّه قبيحا.

الخامس: أن یکون نفیا للحکم الضرری و إخبارا عن عدم جعل الضرر فی عالم التشریع، کما أفاده الشیخ(۱).

و هل یکون الحدیث من هذا القبیل، کما فی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو هو ظاهر فی الاحتمال الثالث الّذی استظهره صاحب الکفایه(۲) قدّس سرّه؟ الظاهر هو الأوّل، لما ذکرنا من أنّ النفی إذا تعلّق بعنوان ینطبق علی فعل المکلّف و فعل المولی، کالحرج، ففی مثل هذا العنوان ظاهر فی عدم جعله فی عالم التشریع، فإنّه نفی حقیقی لا یرتکب فیه تکلّف مجاز و خلاف ظاهر أصلا، و عنوان الضرر من هذا القبیل، فإنّه کما یصدق أنّ المکلّف أوقع نفسه فی الضرر بارتکابه ما یوجب الضرر علیه کذلک یصدق أنّ المولی ألقی عبده فی الضرر إذا کلّفه بتکلیف ضرریّ، و کما أنّ جعل الحکم الناشئ منه الضرر جعل للضرر علی المکلّف حقیقه کذلک نفی الحکم الضرری نفی للضرر عن المکلّفین حقیقه بلا عنایه أصلا، فمفاد «لا ضرر» بعینه مفاد ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و استعمال أمثال هذه التراکیب فی نفی الحکم بلسان نفی موضوعه، و نفی فردیّه المنفی للطبیعه المحکومه به و إن کان ممکنا شائعا کما فی «لا ربا بین الوالد و الولد» و نظائره إلّا أنّه فی خصوص المقام لا یمکن الالتزام به، لأنّ الحکم المنفی فی مثل «لا ربا بین الوالد و الولد» هو الحکم الثابت علی نفس الموضوع، و هی الحرمه، و فی المقام لا یمکن نفی الحکم الثابت علی نفس عنوان الضرر بلسان نفیه، فإنّه أوّلا: یفید ضدّ المقصود، إذ لا نعقل حکما لنفس عنوان الضّرر إلّا الحرمه، فنفیها یفید جواز الضرر و ینافی مورد الروایه أیضا فی قوله علیه السلام: «إنّک رجل مضارّ و لا ضرر

---

۱- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۲.

۲- کفایه الأصول: ۴۳۲- ۴۳۳.

و لا ضرار»(۱).

و ثانیا: لا یعقل ذلک حیث إنّ الضرر- سواء کان تمام الموضوع للحرمه أو جزءه أو قیده- یکون من جهه المفسده المترتّبه علیه مقتضیا للحرمه أو ممّا له دخل فی ثبوت الحرمه، و ما یکون کذلک کیف یعقل أن یکون مانعا عن الحرمه!؟

و ثالثا: لا معنی لنفی الضرر فیما یکون جزءا للموضوع أو قیدا له، فإنّ الموضوع حینئذ ضرریّ لا أنّه ضرر، و فرق بیّن بین الضرر و الضرریّ و الحرج و الحرجیّ، ف «لا ضرر فی الإسلام» مفاده غیر مفاد «لا ضرریّ فی الإسلام» و الموضوع- الّذی یکون الضرر قیدا له أو جزءا- ضرری فلا یصحّ نفیه إلّا ب «لا ضرریّ» فنفی الحکم الثابت علی نفس عنوان الضرر- سواء کان تمام الموضوع أو جزءه أو قیده- لیس مرادا من هذه القضیّه قطعا.

و أمّا احتمال کونها متکفّله لنفی الحکم الثابت علی الموضوع فی حال الضرر و زمان الضرر بأن یکون المنفی هو الحکم الطبعیّ الثابت علی الوضوء مثلا- فی حال الضرر بلسان نفی الضرر، فهو لیس نفیا لوجوب الوضوء بلسان نفی موضوعه(۲)، بل نفی له بلسان نفی ظرف موضوعه، و مثل هذا خارج عن طریق المحاورات العرفیّه، و هل یصحّ فی مقام نفی حکم الصوم فی حال السفر قولنا: «لا سفر» أو لا بدّ من القول ب «لا صوم فی السفر»؟

و قیاس المقام برفع الخطأ و النسیان حیث إنّ المرفوع لیس هو الحکم

---

۱- الکافی ۵: ۲۹۴- ۸، الوسائل ۲۵: ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۴.

۲- المراد من الموضوع ما یعمّ المتعلّق.( م).

الثابت على نفس العنوانين قطعا كالـديه مثلا، بل هو الحكم الثابت على الفعل الصادر عن خطأ أو نسـيان، فهو رفع للحكم بلسان رفع ظرف الفعل، قياس مع الفارق.

أمّا أوّلا: فلأنّ الخطأ و النسـيان حيث إنّهما يوجبان وقوع المكلّف فى خلاف الواقع، فالمكلّف من جهه خطئه يكـذب و من جهه نسيانه يترك السوره، فرفع الخطأ رفع لحكم المعلول و هو الكذب بلسان رفع علّته، و هو موافق للذوق العرفى، بخلاف المقام.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الخطأ لا يعقل معنى لرفعه إلّا رفع حكم الفعل الخطئى، و هكذا النسيان، و ليس ممّا ينطبق على فعل المولى حتى يرفع فى عـالم التشـريع، و لا يكون هو بنفسه قابلا للجعل حتى يصـحّ إسـناد الرفع و عـدم الجعل فى الشـريعه إليه حقيقه، و هـذا بخلاف عنوان الضرر، كما عرفت.

و بالجمله، لا مناص عن الالتزام بأنّ القضـيّه متكفّله لبيان عـدم جعل الضـرر فى الدين، و على ذلك لا يفرّق بين كونه ناشـئا من نفس الحكم أو الموضوع، بـل الضـرر مطلقـا- سواء كان فى الحكم أو فى الموضوع- لم يجعل فى الشـريعه المقـدّسه بمقتضـى ظاهر الحديث الشريف.

و هكذا لا يفرّق بين الأحكام التكليفيّه الضـرريّه و الأحكام الوضـعيّه الضـرريّه، بل الكلّ منفىّ بجامع واحد، و هو ما يستتبع جعله جعله الضـرر فى الـدين، و منه جعل ترخيص الإضـرار بالغير، فإنّه أيضا مسـتلزم لـذلك، فهو أيضا منفى، و نتيجته حرمه الإضـرار بالغير، و على ذلك يصـحّ تطبيق القاعـده على مورد روايه سـمره، و يحسن ذكر «لا ضـرر و لا ضـرار» بعد قوله صـلّى اللّه عليه و آله: «إنّك

رجل مضارّ»(۱) کما لا یخفی.

**و ینبغی التنبیه علی أمور:**

**الأوّل:**

أنّ الضـرر کسائر العناوین- التی أخـذت موضوعه للأحکام الإیجابیّه أو السـلبیّه بنحو القضـیّه الحقیقیّه- فی عـدم فعلیّه حکم فی مـورد إلّـا مع تحقّق هـذا العنوان فیه، فکمـا أنّ فعلیّه وجوب إکرام کـلّ أحـد تـابعه لصـدق عنوان «العـالم» علیه فی قضـیّه «أکرم العلماء» کذلک نفی کلّ حکم بالقیاس إلی أیّ شـخص تابع لضرریّته بالنسبه إلیه، فإذا فرضنا أنّ الوضوء مثلا لبرد الهواء ضرریّ لجمیع المکلّفین إلّا واحـدا منهم، لا یمکن القول بعـدم وجوبه علی هذا الشـخص- الّذی لا یکون فی حقّه ضـرریّا- أیضا، و هل تکفی عالمیّه نوع أهل البلد فی وجوب إکرام من کان جاهلا منهم؟

و علی هذا فلا معنی للبحث عن أنّ المنفی هو الضـرر الشخصی أو النوعیّ، فالضرر المنفی کسائر العناوین المرفوعه مثل الخطأ و النسیان و ما اضطرّوا إلیه و غیر ذلک.

نعم، یمکن أن یکون الضـرر النوعیّ حکمه لجعـل حکم أو نفی حکم، کما فی نظائره من اختلاط المیاه، الّـذی هو حکم لجعل العـدّه فی جمیع الموارد، إلّـا أنّه لا یکون فی المقام کـذلک، ضـروره أنّه أخـذ موضوعا للنفی کما أخـذ الخطأ موضوعا للرفع و هکذا النسیان و غیره، لا حکمه له حتی یقال: إنّ الضرر النوعیّ موجب لرفع الحکم الضرری بالضرر النوعیّ عن جمیع المکلّفین.

لا یقال: أفتی الفقهاء- رضوان اللّه علیهم- بثبوت خیار الشفعه

---

۱- الکافی ۵: ۲۹۴- ۸، الوسائل ۲۵: ۴۲۹، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۴.

للشريك، و تمسّكوا لذلك بقاعده لا ضرر مع أنّ بين الشفعه و الضرر- كما مرّ- عموما من وجه. و هكذا أفتوا بثبوت خيار الغبن للمغبون. و تمسّكوا له بهذه القاعده مع أنّه ربّما لا يكون اللزوم ضرريّا للمغبون بل الفسخ يكون ضرريّا، كما إذا تنزّل ما باعه بثمانين- و كانت قيمته مائه- و صار حين الفسخ خمسين، فإنّ الفسخ موجب لتضرّره و إعطائه ثمانين و أخذه ما يساوى بخمسين، حيث نقص من ماليّته ثلاثون.

و لا معنى للتمسّك بالقاعده فى أمثال هذه الموارد إلّا أن يكون الضرر المنفى نوعيّا لا شخصيّا.

فإنّه يقال: أمّا خيار الشفعه: فليس مدركه «لا ضرر» بل له دليل خاصّ، و ذكر قضاء النبى صلّى اللّه عليه و آله ب «لا ضرر و لا ضرار» فى ذيل قضائه بالشفعه(۱) إمّا لكون الضرر حكمه أو لكون الجمع بين القضاءين من باب الجمع فى الروايه لا الجمع فى المروىّ كما ذكرنا.

و أمّا خيار الغبن: فهو أيضا ليس مدركه قاعده لا ضرر، فإنّ مقتضاها بطلان العقد الغبنى لا خياريته، إذ مع خياريته أيضا الضرر وارد على البائع مثلا، غايه الأمر أنّه يمكنه أن يتداركه بالفسخ، فضرريّه من جهه صحّته لا لزومه، بل المدرك هو تخلّف الشرط الضمنى الثابت ببناء العقلاء فى جميع معاملاتهم، و هو التسويه بين المالين، ضروره أنّ كلّ عاقل فى مقام المعامله يعامل على أن يساوى ما يأخذه من صاحبه ما يعطيه، و تخلّفه يوجب الخيار بالسيره القطعيه العقلائيه.

## الأمر الثانى:

استشكل على القاعده بأنّها مخصّصه بأكثر الأحكام، ضروره

---

۱- الكافى ۵: ۲۸۰- ۴، التهذيب ۷: ۱۶۴- ۷۲۷، الوسائل ۲۵: ۳۹۹- ۴۰۰، الباب ۵ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث ۱.

أنّ باب الخمس و الزكاه و الحجّ و الجهاد و الضمانات و الجنايات بأجمعها ضرريّه، و هكذا بعض المحرّمات، كحرمه شرب المائعات من جهه نجاستها و نجاسه مثل الدهن و غيره بالملاقاه، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- بأنّ ذلك إن كان بإخراج الأفراد عن تحت العامّ، فهو مستهجن قبيح، أمّا لو كان بعنوان يستوعب أكثر أفراد العامّ فلا(۱).

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه- و نعم الإشكال- بأنّ الأحكام المنفيّه أحكام خارجيّه ثابته فى الدين، فالقضيّه خارجيّه، و لا فرق فى القضيّه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان مستوعب لأكثر أفراد العامّ و بين إخراجه بالتخصيص الأفرادى فى كونه مستهجنا، فكما يستهجن قولنا: «قتل من فى العسكر» و إخراج جميع الأفراد من زيد و عمرو و بكر إلى أن يبقى واحد أو اثنان كذلك يستهجن ذلك إذا أخرج هذا المقدار بعنوان يستوعبه(۲).

و الصواب فى الجواب أن يقال: أمّا باب الخمس و الزكاه: فخروجه من باب التخصّص لا التخصيص، فإنّ الشارع من الأوّل جعل الفقراء شركاء للزارعين و المالكين الذين تصل أموالهم الزكويّه إلى حدّ النصاب و يربحون فى تجاراتهم، و اعتبر تسعه أعشار للمالك و عشرا للفقير مثلا، و هذا كما اعتبر للذكر مثل حظّ الأنثيين، و من المعلوم أنّ إعطاء ذى حقّ حقّه و أداء ما عنده أمانه إلى صاحبه و مالكه لا يكون ضررا على المعطى، فالخمس أو الزكاه بحسب اعتبار الشارع أمانه لصاحبيه و مستحقّيه عند من تعلّق عليه يجب ردّها إليهم.

و أمّا باب الضمانات بالإتلاف و اليد العاديه- و كذا باب الجنايات- فهو أيضا كذلك، فإنّ القاعده قاعده امتنانيّه شرّعت امتنانا على جميع الأمّه، و من

---

۱- فرائد الأصول: ۳۱۶.

۲- حاشيه فرائد الأصول: ۱۶۹.

الواضح أنّ الحكم بعدم ضمان المتلف لا يكون امتنانا على جميع الأمّه، فإنّه و إن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المتلف منه بل موجب لتضرّره. و هكذا الكلام فى الجنايات، فهى مع الضمانات بأجمعها خارجه عن القاعده موضوعا لا من باب التخصيص.

و أمّا باب الحجّ و الجهاد: فحيث إنّ كلّا منهما كان مجعولا معروفا عند كلّ مسلم فى زمان صدور الروايه، فإنّها صدرت فى المدينه، و كان ضرريّا بالطبع يمكن دعوى انصراف الروايه عنهما، و لذا لم يكن لسمره حقّ الاعتراض بأنّ الحجّ ضررى و الجهاد كذلك فكيف تقول: «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام»؟

بل بمقتضى كون القضيّه خارجيّه ناظره إلى الأحكام المجعوله فى الشريعه حاكمه عليها لا بدّ من الالتزام بأنّ الضرر المنفى هو الضرر الطارئ بعد جعل الحكم لا الطبعى المقوّم للحكم، فمفادها- سيّما بقرينه موردها- أنّ الأحكام الخارجيّه المجعوله التى لم تكن فى طبعها ضرريّه إذا استتبعت للضرر و طرأ عليها ذلك، فهى منفيّه غير مجعوله، فكلّ حكم كان ضرريّا من أوّل جعله بمعنى أنّه كان حكما من الشارع بالضرر- لا- أنّه لم يكن كذلك بل طرأه ذلك مثل الوضوء الضررى- كالحجّ و الجهاد و الخمس و الزكاه لم يكن مشمولا للقاعده.

و الحاصل: أنّ الروايه لا تدلّ على نفى الأحكام الثابته للموضوعات التى مقوّمها و محقّقها الضرر، فهذا الوجه سار فى الجميع.

هذا، مضافا إلى أنّ نفس تلك الأحكام أيضا إذا طرأ عليها الضرر و استتبعت الضرر أزيد ممّا أخذ فى متعلّقاتها و أكثر ممّا هو مقوّم لموضوعاتها، تكون مرتفعه ب «لا ضرر» كما إذا كان الخمس أو الزكاه أو الحجّ مثلا موجبا لضرر آخر عليه كالضرب فى طريق الحجّ و غيره.

و أمّا باب المحرّمات و النجاسات: فإن قلنا: إنّ الضرر عباره عن النقص

فی المـال، فهو أیضا خارج موضوعا، فإنّ نجاسه الـدهن مثلا لا تسـتلزم خروجه عن کونه مالا و لا ینقص بـذلک عنه شـی ء، بل توجب قلّه الانتفاع به و نقص مالیّته، و قلّه الانتفاع لا تکون ضررا. و هکذا غیر الدهن من المائعات المتنجّسه، فإنّ الانتفاع بها- و لو بمثل الاستصباح و جعلها فی الصابون، و البیع من الکفّار- و صرفها فی الصبیان و البهائم ممکن.

و إن قلنا: إنّه عباره عمّا هو أعمّ من النقص فی المال و المالیّه، فهو من باب التخصـیص، و لا ضـیر فیه بعـد ما کان جمیع ما سواه من باب التخصّص.

نعم، ورد الـدلیل علی أنّ «مـاء الوضوء یشـتری بـأغلی ثمن»(۱) فهـو أیضـا من بـاب التخصـیص و لکن یقتصـر علی مورده، و لا نتعـدّی إلی غیره. و هکـذا وردت روایـات علی أنّ «من أجنب متعمّـدا یجب علیه الغسـل و لا ینتقل فرضه إلی التیمّم و لو ترتّب علی غسله ضرر»(۲) لکن لم یعمل بها الأصحاب. فاتّضح عدم لزوم تخصیص الأکثر.

بل لو فرضـنا أنّ خروج جمیع هذه الموارد من باب التخصیص أیضا لا یلزم ذلک، لما عرفت من أنّ هذه الموارد أیضا إذا ترتّب علیها ضـرر زائدا علی الضـرر الطبعیّ الموجود فی متعلّقه تکون مشـموله للقاعده، فإذا ضـممنا إلیها جمیع الواجبات و المحرّمات الضرریّه التی تکون مشموله للقاعده، تکون الأفراد الداخله أکثر بمراتب من الأفراد الخارجه، بل هی بالقیاس إلیها أقلّ قلیل.

و بذلک ظهر أنّ القول بأنّ القاعده لا یجوز التمسّک بها إلّا فی خصوص

---

۱- الکافی ۳: ۷۴- ۱۷، الفقیه ۱: ۲۳- ۷۱، التهذیب ۱: ۴۰۶- ۱۲۷۶، الوسائل ۳: ۳۸۹، الباب ۲۶ من أبواب التیمّم، الحدیث ۱.

۲- انظر الوسائل ۳: ۳۷۳، أحادیث الباب ۱۷ من أبواب التیمّم.

الموارد التی تمسّک بها المشهور- کقاعده المیسور- لأجل ذلک لا وجه له.

**الأمر الثالث: فی بیان النسبه بین دلیل «لا ضرر» و أدلّه الأحکام.**

ذکروا أنّ النسبه بینه و بین کلّ واحد من أدلّه الأحکام عموم من وجه، فإنّ دلیل الوضوء مثلا شامل لمورد الضرر و غیره، و هکذا دلیل «لا ضرر» یشمل الوضوء الضرری و غیره.

فذهب بعض إلی تقدیم قاعده «لا ضرر» و ترجیح دلیلها، لعمل المشهور علی طبقها، فیعمل بها فی الموارد التی عمل بها المشهور.

و آخر إلی تساقطهما و الرجوع إلی ما ینتج نتیجه العمل بالقاعده، و هو أصل البراءه عن وجوب الوضوء فی المثال.

و ثالث إلی تقدیم دلیل «لا ضرر» نظرا إلی أنّ النسبه تلاحظ بین مجموع الأحکام و دلیل «لا ضرر» فإنّه ناظر إلی نفی الضرر فی الإسلام، و لیس الإسلام إلّا مجموع هذه الأحکام، و من المعلوم أنّ النسبه بینهما عموم مطلق، فیقدّم دلیل الخاصّ- و هو «لا ضرر»- علی مجموع أدلّه الأحکام الشامله لحال الضرر و غیره.

و رابع إلی تقدیم دلیل «لا ضرر» و إن کان أعمّ من وجه من کلّ واحد من أدلّه الأحکام کلّا من جهه أنّ تقدیم أدلّه الأحکام علی دلیل «لا ضرر» موجب لصیرورته بلا مورد، و ترجیح بعضها علیه دون بعض ترجیح بلا مرجّح، فیتعیّن ترجیح دلیل «لا ضرر» لئلا یلزم هذان المحذوران.

و هناک مرجّح خامس، و هو ما أفاده صاحب الکفایه- قدّس سرّه- من تقدیم ما یتکفّل لحکم العنوان الثانوی علی ما یتکفّل لحکم العنوان الأوّلی عرفا، و أنّ العرف یحملون الثانی علی إراده الحکم الاقتضائی، و الأوّل علی الفعلی، فمقتضی الجمع العرفی حمل دلیل وجوب الوضوء علی بیان الحکم

الاقتضائی، و دلیل «لا ضرر» علی النفی الفعلی للوضوء الضرری(۱).

و جمیع هذه الوجوه مبتّیه علی أساس التعارض، و یأتی إن شاء اللّه فی بحث التعادل و التراجیح أنّه لا تعارض أصلا، و أنّ دلیل «لا ضرر» حاکم علی أدلّه الأحکام و ناظر إلیها، و لا تلاحظ النسبه بین الحاکم و المحکوم أبدا.

و لو سلّم التعارض، فلیس شی ء من هذه الوجوه بتامّ.

أمّا عمل المشهور: فلا یصلح للترجیح إلّا فی صوره الاستناد، و أمّا مجرّد الإفتاء علی طبق روایه من دون استناد إلیها- کما فی المقام- فلا یفید شیئا، مع أنّه لا یجری فی العامّین من وجه.

و أمّا التساقط و الرجوع إلی الأصل: فهو و إن کان تامّا فی المطلقین اللذین بینهما عموم إطلاقی من وجه إلّا أنّ أصل البراءه عن وجوب الوضوء الضرری لا یثبت انتقال فرضه إلی التیمّم.

و أمّا ملاحظه النسبه بین مجموع الأحکام و دلیل لا ضرر: فهی ساقطه من أصلها، إذ مجموع أدلّه الأحکام لیس دلیلا واحدا أو حکما فاردا حتی تلاحظ النسبه بینه و بین دلیل «لا ضرر» بل «لا ضرر» قضیّه انحلالیّه ناظره إلی کلّ واحد من الأحکام، فدلیل کلّ یعارض دلیل «لا ضرر».

و أمّیا تقدیم دلیل «لا ضرر» من جهه أنّه لولاه لما یبقی له مورد أصلا: فهو أیضا غیر وجیه، و هذا الوجه ذکر فی تقدیم أدلّه الأمارات علی الأصول أیضا لتوهّم التعارض و کون کلّ من دلیل الأماره و الأصل عامّا من وجه و خاصّا من وجه، و لا أساس له فی کلا المقامین، و له تفصیل یأتی فی محلّه إن شاء اللّه.

و مجمله أنّه إذا فرضنا ورود دلیل علی استحباب إکرام العالم، و آخر علی

---

۱- کفایه الأصول: ۴۳۳- ۴۳۴.

كراهه إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق، فنسبه الثالث إلى كلّ من الأوّلين على انفراده عموم من وجه، و إلى مجموعهما تباين، إذ الفاسق إمّا عالم أو جاهل، و على كلّ لا يحرم إكرامه بمقتضى الأوّلين، و حيث إنّ كلّا من الثلاثه نصّ بالقياس إلى بعض مدلوله و ظاهر فى جميع مدلوله لا- يمكن الجمع بينها بالأخذ بالأوّلين و رفض الثالث لنصوصيّته أيضا فى الجمله، و لذلك يقع التعارض بينه و بين الأوّلين، و لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان المرجّح للثالث، يقدّم عليهما، و إن كان المرجّح لهما، يقدّمان عليه، و يبقى الثالث بلا مورد، و لا مانع منه، و إن كان المرجّح لأحد الأوّلين يقدّم الراجح فقط.

و يجرى هذا الكلام فى العموم و الخصوص مطلقا أيضا، كما إذا ورد دليل على وجوب إكرام العالم، و آخر على استحباب إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق.

و بالجمله، ففى المقام لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان فى دليل «لا ضرر» يقدّم، و إن كان فى كلّ واحد من أدلّه الأحكام، يقدّم الجميع عليه، و إن كان فى بعضها دون بعض، يقدّم ما فيه المرجّح فقط.

و أمّا حمل دليل الحكم الأوّلى على إراده بيان الحكم الاقتضائى: فلا نعقل له معنى محصّلا، لأنّ مراده- قدّس سرّه- من الحكم الاقتضائى إن كان أنّه ليس حكما مولويّا بل يكون حكما إرشاديّا يرشد إلى وجود المصلحه فى متعلّقه، فهو- مضافا إلى أنّه خلاف ظاهر الأدلّه- لازمه عدم وجود الدليل على وجوب الوضوء غير الضررى، إذ المفروض أنّ الحكم حمل على الإرشاد إلى وجود المقتضى له و ثبوت المصلحه، فبأىّ دليل نتمسّك لإثبات وجوب الوضوء؟

و صرف وجود المصلحه فى شى ء ما لم يأمر المولى مولويّا بذى المصلحه

لا يفيد فى الحكم بالوجوب.

و إن كـان حكمـا مولويّـا، فمـا معنى كونه حكمـا مولويّا و مع ذلك ليس بفعليّ؟ إذ الحكم بأيّ معنى كان- سواء كانت حقيقته الإراده أو الاعتبـار أو جعـل الـداعى- إذا تحقّق فى الخـارج، فبمجرّد فعليّه موضوعه يصـير فعليّـا، و إذا لم يتحقّق، فلا حكم فى البين.

هـذا، مضافـا إلى ما ذكرنا من لزوم عـدم الـدليل على وجوب الوضوء غير الضـررى مثلا، فإنّ الحكم الاقتضائى لا امتثال له، فإذا حمـل دليـل وجوب الوضوء على الحكم الاقتضـائى المولوى بمقتضـى دليل «لا ضـرر» فليس لنا دليل يـدلّ على وجوب الوضوء فعلا، لاحتمال وجود مانع آخر غير الضرر، و لا أثر لوجوبه الاقتضائى.

فظهر أنّ الصـحيح ما ذكر من عـدم المعارضه بين دليل «لا ضـرر» و كلّ واحـد من أدلّه الأحكام لأجل حكومته عليه، فيقـدّم من غير ملاحظه النسبه.

ثمّ إنّه لا بدّ من تحقيق أمور ثلاثه: معنى الحكومه، و أنّها ثابته فى المقام، و الوجه فى تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم.

أمّـا الأوّل: فـالحكومه الواقعيّه- التى هى مربوطه بالمقـام- هى أن يكون أحـد الـدليلين نـاظرا إلى الـدليل الآخر و مبيّنا و شارحا للمراد الجدّى من الدليل الآخر.

و بعباره أخرى: يكون مفاد أحد الدليلين هو النتيجه المترتّبه على تقديم أحد الدليلين المتعارضين لأقوائيّته فى الدلاله من الحكم بكون المراد الجـدّى من «أكرم العلماء» مثلا غير عنوان الخاصّ الّذى هو «لا تكرم الفسّاق منهم» و أنّ العالم الفاسق غير مراد من العامّ فى «أكرم العلماء» فالدليل الحاكم ما يتكفّل هو بنفسه لذلك، و هو على أقسام:

قسم یکون بلسان «عنیت» و «أردت» و ما یرادف ذلک، و هذا قلیل فی الغایه، بل لم نظفر علیه فی الروایات إلّا فی مورد أو موردین، و الّذی أذکر قوله علیه السلام مضمونا: «أردت به الشکّ بین الثلاث و الأربع» بعد ما اتّفق للسائل السؤال عن قوله علیه السلام: «الفقیه لا یعید الصلاه»(۱).

و قسم آخر یکون دلیل الحاکم ناظرا إلی عقد الوضع و مبیّنا لسعه دائره موضوع دلیل المحکوم أو ضیقها، و هذا کثیر شائع بل أغلب موارد الحکومه من هذا القبیل.

فمن أمثله ما یکون دلیل الحاکم مضیّقا لموضوع دلیل المحکوم:

«لا شکّ لکثیر الشکّ» و وجه کونه ناظرا إلی أدلّه الشکوک: أنّ سلب الشکّ عن کثیر الشکّ لا یمکن أن یکون سلبا حقیقیّا، ضروره أنّ لازمه سلب الشی ء عن نفسه، فلا محاله یکون ناظرا إلی الأحکام الثابته علی عنوان الشکّ و رافعا لموضوعیّه شکّ کثیر الشکّ لهذه الأحکام واقعا، و مبیّنا لأنّ المراد الجدّی من الشکّ المأخوذ فی موضوعها هو غیر هذا الفرد من الشکّ.

و من أمثله ما یکون دلیل الحاکم ناظرا إلی موضوع دلیل المحکوم و مبیّنا لسعته: «الطواف بالبیت صلاه» فإنّه ناظر إلی إدخال الطواف فی موضوع أحکام الصلاه و توسعته و مبیّن لترتّب أحکام الصلاه علیه و اعتبار ما یعتبر فی الصلاه من الطهاره و الستر و غیر ذلک من الشرائط فیه. و هکذا «الفقاع خمر استصغره الناس»(۲) و قوله علیه السلام: «تلک الخمره المنتنه»(۳) مشیرا إلی العصیر العنبی بعد

---

۱- التهذیب ۲: ۱۹۳- ۷۶۰، الاستبصار ۱: ۳۷۵- ۱۴۲۴، الوسائل ۸: ۲۱۵، الباب ۹ من أبواب الخلل، الحدیث ۳، و لیس فیها فی الموضع الثانی قوله: علیه السلام.

۲- الکافی ۶: ۴۲۳- ۹، التهذیب ۹: ۱۲۵- ۵۴۰، الاستبصار ۴: ۹۵- ۳۶۹، الوسائل ۲۵: ۳۶۵، الباب ۲۸ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحدیث ۱. ۲۵: ۳۶۵، الباب ۲۸ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحدیث ۱.

۳- الکافی ۱: ۳۵۰- ۶ و ۶: ۴۱۶- ۳، التهذیب ۱: ۲۲۰- ۶۲۹، الاستبصار ۱: ۱۶- ۲۹، الوسائل ۱: ۲۳۰، الباب ۲ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، الحدیث ۲.

الغليان.

و قسم ثالث يكون دليل الحاكم ناظرا إلى عقد الحمل و شارحا لسعه دائره حكم دليل المحكوم و ضيقها. و هذا القسم أيضا- كالقسم الأوّل- قليل، و ينحصر ظاهرا فى موردين: «لا حرج فى الدين» و «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام».

بيانه: أنّ نفى الحرج و الضرر ليس نفيا لهما فى الخارج بل النفى يتعلّق بالأحكام الحرجيّه و الضرريّه على التقريب السابق، فلا محاله لا بدّ أن يكون هناك أحكام مجعوله مطلقه من حيث الضرر و الحرج و عدمهما حتى يكون «لا حرج» و «لا ضرر» ناظرين إلى تلك الأحكام و مضيّقين لدائرتها و شارحين لأنّ المراد الجدّى منهما هو ما لا يستلزم الحرج و الضرر.

و الجامع بين جميع الأقسام أن يكون أحد الدليلين بحيث يكون لغوا لو لم يكن الدليل الآخر، فإنّ دليل «لا ربا بين الوالد و الولد» لو لم يكن دليل حَرَّمَ الرِّبا يكون لغوا محضا، إذ المفروض أنّه لا يستفاد منه حكم، و لم يثبت حكم على الرّبا حتى يكون نافيا له، و ليس المراد منه تضييق دائره معنى الرّبا لغه و أنّ الزياده بين الوالد و الولد ليس من الرّبا لغه بالضروره، و هكذا فى سائر موارد الحكومه، و هذا بخلاف ما إذا كان نفى الحرمه بلسان التخصيص، مثل ما إذا ورد «الرّبا بين الوالد و الولد ليس بحرام» فإنّه كلام مفيد للحكم الترخيصى و لو لم يكن حَرَّمَ الرِّبا أصلا.

و ممّا ذكرنا ظهر ثبوت الأمر الثانى و أنّ دليل «لا ضرر» حاكم على أدلّه الأحكام الأوّليّه و ناظر إليها.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- على ما نسب إليه الشيخ موسى(۱) رحمه اللّه- ذهب إلى أنّ دليل المحكوم لا بدّ من تقدّمه على دليل الحاكم زمانا بخلاف دليل المخصّص، فإنّه يمكن أن يتقدّم على دليل العامّ و يمكن أن يتأخّر عنه.

و لا يخفى ما فيه، إذ التقدّم رتبه- من حيث كون الشارح رتبته متأخّره عمّا يشرحه- فنعم، أمّا التقدّم زمانا فلا يعتبر أصلا، ضروره أنّه من الممكن أن يقول الشارع: أيّها الناس اعلموا أنّ الأحكام التى أجعلها بعد ذلك إذا كانت ضرريّه أو حرجيّه، غير مجعوله، و اعلموا أنّ أحكام الشكّ التى أجعلها بعد ذلك لا تترتّب على شكّ كثير الشكّ.

فعلى هذا لو فرضنا أنّ دليل «لا ضرر» ورد فى أواسط البعثه، يرفع الأحكام الضرريّه المتأخّره عن زمان الورود كما يرفع الأحكام المتقدّمه عليه، و لا يلزم فى نفى جميع الأحكام الضرريّه ورود «لا ضرر» آخر زمان البعثه بحيث يكون هذا الحكم آخر حكم صدر فى الشريعه و هذه القضيّه أخرى قضيّه من قضايا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كما هو واضح.

أمّا الثالث من الأمور: فوجه تقديم دليل الحاكم- الّذى يكون ناظرا إلى عقد الوضع- على دليل المحكوم مع كون النسبه بينهما عموما من وجه- كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» الناظر إلى دليل «من شكّ بين الثلاث و الأربع»- أنّ دليل المحكوم يثبت الحكم لعنوان الشكّ على تقدير وجوده بنحو القضيّه الحقيقيّه، و لا يتكفّل لإثبات وجود الموضوع و نفيه، و دليل «لا شكّ لكثير الشكّ» ينفى الشكّ عن كثير الشكّ، و يخرجه عن موضوع ذاك الدليل، فكلّ من الحاكم و المحكوم فى هذا القسم يتكفّل لإثبات شى ء أو نفى شى ء أجنبىّ عمّا يثبته أو

---

۱- انظر قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۲۲۵.

ینفیه الآخر، و لا یرد النفی و الإثبات علی شـی ء واحـد، بل یتکفّل أحدهما لما لا یتکفّل له الآخر، فلا تمانع بینهما و لا تعارض، و هـذا بخلاف باب التخصـیص، فإنّ کلّ واحـد من الدلیلین فی «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» یثبت ضدّ ما یثبته الآخر، فإنّ الأـوّل یثبت وجوب إکرام العـالم الفاسق، و الثانی یثبت حرمه إکرام العالم الفاسق، و فی «یجب إکرام العلماء» و «لا یجب إکرام الفسّاق» یثبت الأوّل ما ینفیه الثانی، فالتعارض من جهه أنّ مرکز النفی و الإثبات أمر واحد فی هذا الباب.

و عـدم التعـارض فی هـذا القسم من الحکومه من جهه أنّ محـطّ الإثبات شـی ء و محطّ النفی شـی ء آخر، فـدلیل وجوب الحجّ یثبت الحـجّ علی من فرض اسـتطاعته، و لاـ یتکفّـل لشـی ء آخر، فـإذا فرض ورود دلیل علی أنّ «من رجع عن الحـجّ غیر مالک لمئونه سنته لیس بمستطیع» فلا تنافی بینه و بین الأوّل أصلا، لأنّه ینفی ما لا یکون الأوّل مثبتا له و هو استطاعه هذا الشخص.

و أمّـا وجه التقـدیم فی القسـمین الآخرین- یعنی ما تکون الحکومه فیه بلسان «عنیت» و «أردت» أو ناظره إلی عقـد الحمل- فهو الوجه فی تقـدیم الأمـارات علی الأـصول بملاک واحـد. و الوجه المشترک بین المقامین هو: أنّ أحـد الـدلیلین إذا أثبت حکما لعنوان و الـدلیل الآخر بیّن المراد من ذلک العنوان، لا یعـدّ الثانی معارضا للدلیل الأوّل، فإذا سأل زراره عن الصادق علیه السـلام عن حکم العالم، فقال: «أکرم العلماء» و قال محمد بن مسلم مثلا لزراره: إنّه علیه السلام قال:

«إنّ مرادی بالعلماء هو العدول منهم» لا یکون تناف و تمانع بینهما أصـلا نعم، یکون منافیا لأصل ثابت ببناء العقلاء، و هو أصاله الظهور عند الشکّ فی المراد، فتکون المعارضه بین الأصل و الدلیل لا بین الدلیلین، و من المعلوم أنّ الدلیل یتقدّم علی الأصل.

و الحاصل: أنّ أصاله الظهور و إن كانت تقتضـى حمل لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس إلّا أنّه إذا دلّ دليل على إراده الرّجل الشـجاع منه، فلا يبقى مجال لأصاله الظهور. و هكذا أصاله الحلّ و إن كانت مقتضـيه لحلّيّه ما شكّ فى خمريّته إلّا أنّه إذا قامت البيّنه على أنّه خمر لا مجال لها، ضـروره أنّ موضوع أصاله الظهور هو الشكّ فى المراد، و موضوع أصاله الحلّ الشكّ فى الحلّيّه و الدليل بيّن المراد و بيّن خمريّته و رفع الشكّ تعبّدا، فلا يبقى للأصل موضوع أصلا.

و هذا البيان يجرى فى كلّ قرينه بالقياس إلى ذيها، فكلّ ما ورد قرينه لشى ء و لو كان ظهوره أضعف الظهورات يتقدّم عليه و لو كان ظهوره أقوى الظهورات.

و السرّ مـا ذكرنا من أنّ ظهور ذى القرينه- أيّا ما كان عامّا أو مطلقا أو غيرهما- و حجّيّته من جهه أصاله الظهور عنـد الشكّ فى المراد، و القرينه ظهورها يرفع موضوع هذا الأصل.

ففى المقام الـدليل الناظر إلى عقـد الحمل و الشارح لأنّ الأحكام الضـرريّه و الحرجيّه غير مجعوله لا ينافى أدلّه الأحكام المطلقه من حيث الضـرر و عـدمه، بل المنافاه بينه و بين أصاله الإطلاق، الثابته عنـد الشكّ فى المراد، و من الواضـح أنّه لا مورد لها بعد معلوميّه المراد بسـبب دليـل «لاـ حرج» و «لاـ ضـرر» و بـذلك يصـحّ أن يقـال: إنّ دليـل الحـاكم فى جميع أقسـام الحكومه رافع للموضوع إمّا موضوع نفس دليل المحكوم كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» أو موضوع الأصل العقلائى الجارى فيه، و هو الشـكّ فى المراد.

**الأمر الرابع: أنّ الضرر المنفىّ هو الضرر الواقعى لا الضرر المعلوم عند المكلّف،**

ضروره أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيّه لا المعلومه عند

المتكلّم.

و لكن ربّما يستشكل فى ذلك بأنّهم تسالموا بحسب الظاهر على صحّه الوضوء و الغسل و الصوم الضرريّه عند اعتقاد عدم الضرر، و هكذا أفتوا بلزوم البيع الغبنى مع علم المغبون بالغبن، و هذا لا يجتمع مع القول بأنّ المنفىّ هو الضرر الواقعى.

و لكن لا يخفى خروج الأخير عن محلّ الكلام، لما تقدّم من أنّ مدرك خيار الغبن ليس هو قاعده لا ضرر، بل هو تخلّف الشرط الضمنى المبنى عليه فى كلّ معامله ببناء العقلاء، و هو التسويه بين العوضين فى الماليّه، و مع العلم بعدم المساواه و الإقدام على أخذ ما لا يساوى ما يعطيه فى الماليّه عن علم ليس هناك تخلّف شرط حتى يوجب الخيار، فاللزوم على حسب القاعده.

و أجيب عن الباقى بوجوه:

أحدها: ما هو المعروف من أنّ القاعده وارده فى مقام الامتنان، و الامتنان فى أمثال ما ذكر يقتضى الحكم بالصحّه لا بالبطلان، و قد تقدّم نظير ذلك فى موردين:

أحدهما: فى باب تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط من عدم جريان البراءه عن وجوب الجزء أو الشرط حال التعذّر، لكونها خلاف الامتنان، فإنّ لازمه ثبوت التكليف بما عدا المتعذّر، بخلاف ما إذا لم تجر البراءه و كان شرطا مطلقا حتى حال التعذّر، فإنّ لازمه سقوط التكليف بالمرّه.

و الآخر: ما ذكرنا من عدم جريان حديث الرفع بالنسبه إلى من اضطرّ إلى بيع داره بحيث لو لم يبع داره يموت جوعا، لكونه أيضا خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضى الحكم بصحّته.

و فى المقام أيضا رفع مثل هذا الضرر يوقع المكلّف فى كلفه التيمّم، و هو

خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضى أن يكون وضوؤه مأمورا به حتى لا يجب عليه شى ء آخر.

و ثانيها: ما ذكره شيخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّه- من أنّ مفاد «لا ضرر» لو كان نفى الموضوع الضررى- كما اختاره صاحب الكفايه(۲)- فللإشكال مجال على تقدير عدم تماميّه الجواب الأوّل.

أمّا إذا كان مفاده نفى الحكم الناشئ منه الضرر- كما هو المختار تبعا للشيخ(۳) قدّس سرّه- فيرتفع الإشكال، فإنّ الضرر فى هذه الموارد لم ينشأ من حكم الشارع بالوجوب حتى يرتفع، بل نشأ من اعتقاد المكلّف بالوجوب، و لذا لو لم يكن فى الواقع واجبا لوقع فى الضرر أيضا.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ مفاد «لا ضرر» ليس نفى الضرر الخارجى، بل مفاده- كما ذكرنا- نفى الضرر فى عالم التشريع، و من المعلوم أنّ إيجاب الوضوء الضررى جعل للضرر فى عالم التشريع سواء وصل ذلك إلى المكلّف و علم به و امتثله أو لم يصل أو وصل و عصى، و نفيه نفى للضرر فى عالم التشريع.

و التحقيق أن يقال: لا بدّ فى رفع الإشكال من الالتزام بأحد أمرين: إمّا إنكار حرمه الإضرار بالنفس فى غير النّفس و الطرف و دعوى أنّه لا دليل على عدم جواز أن يهب أحد جميع ما له لغيره و لو مع عدم قصد التقرّب، و هكذا أمثال ذلك ممّا يوجب الضرر على النّفس، أو عدم إنكار ذلك و البناء على الحرمه كما ادّعى الشيخ- قدس سره- دلاله الأدلّه السمعيّه و العقليّه عليها(۴)، و إنكار

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۲۱۵.

۲- كفايه الأصول: ۴۳۲.

۳- رساله فى قاعده نفى الضرر( المطبوعه مع المكاسب): ۳۷۲.

۴- رساله فى قاعده نفى الضرر( المطبوعه مع المكاسب): ۳۷۳.

عدم ترشّح الحرمه من العناوين التوليديّه المحرّمه إلى ما يتولّد منها.

و أمّا مع الالتزام بكلا الأمرين فلا يمكن الحكم بصحّه هذه العبادات أصلا، بل لا مناص عن الحكم بالبطلان لا من جهه قاعده لا ضرر، لما ذكرنا من أنّ شمولها لأمثال ذلک خلاف الامتنان، بل من جهه أنّ الوضوء الضررى- مع العلم بعدم كونه ضرريّا بعد تسليم أنّ الإضرار بالنفس كالإضرار بالغير محرّم من المحرّمات الذاتيّه و تسليم أنّ الحرمه تترشّح من عنوان الإضرار المحرّم إلى ما يتولّد منه و هو الوضوء- يقع مبغوضا و حراما (۱)، و لا ريب فى أنّ الحرام و المبغوض لا يصلح لأنّ يتقرّب به.

فما نسب إلى المشهور من حرمه الإضرار بالنفس و مبغوضيّه الوضوء المضرّ لا يجتمع مع الحكم بصحّه الوضوء الضررى حال الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، ضروره عدم مدخليّه العلم و الجهل فى الحرمه، و مع كونه حراما كيف يكون مقرّبا!؟

و نظير ذلک ما ذكروا فى باب الصلاه فى المكان المغصوب من صحّه الصلاه مع الجهل بالغصبيّه.

و لا وجه له أيضا، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان و وجوب الإعاده أو القضاء بعد الانكشاف و العلم بالغصبيّه إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، بل لا بدّ من الحكم ببطلان كلّ عباده اتّحدت مع عنوان الحرام.

---

۱- أقول: إنّ المانع عن وقوع العمل محبوبا هو كونه مبغوضا، و الحرام عند الجهل بالحرمه- كما هو المفروض فيما نحن فيه- و إن كان حراما إلّا أنّه غير مبغوض للمولى، و لا دليل على الملازمه بين الحرمه و المبغوضيه لا عقلا و لا شرعا، فبناء عليه لا إشكال فى صحه الوضوء الضررى المحرّم عند الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، لأنّه غير مبغوض للمولى و إن كان حراما، فيقع حراما غير مبغوض، فلا مانع من شمول الأدلّه العامّه و المطلقه، فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من صحه الوضوء المذكور. (م).

هـذا، و لكن للإشـكال فى صـحّه مثـل الوضوء الضـررى باعتقـاد عـدم الضـرر مـدفع، و هو أنّ البطلاـن- كما ذكرنا- يبتنى على أمرين: الالتزام بترشّح الحرمه عن العنوان التوليدى بما يتولّد منه، و الالتزام بحرمه إضرار النّفس.

فالأولى تنقيح هذين الأمرين:

أمّا الأوّل: فقـد مرّ تفصـيله فى مبـاحث الألفـاظ، و إجمـاله أنّ عنوان المحرّم مع ما يتولّـد منه إن كانا فى نظر العرف موجودين بوجود واحـد و إن كـان لهما وجودان متغايران بالـدقّه الفلسـفيّه، يكون ما يتولّـد منه أيضا محرّما، و هـذا كما فى عنوان التعظيم المتولّـد من القيام و عنوان الهتك المتولّـد من الشـتم مثلا، فإنّ نفس القيام و الشـتم عند العرف تعظيم و هتك، و لا يرون القيام موجودا و التعظيم موجودا آخر، فـإذا كـان الوجود واحـدا، فالإيجـاد أيضـا واحـد، لتبعيّه الإيجاد للوجود وحـده و تعـدّدا، فإنّهما متّحدان بالذات متغايران بالاعتبار.

و إن كان لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر عرفا، كعنوان إحراق الحطب المتولّد من إلقاء الحطب فى النار، لا تترشّح الحرمه منه إلى المتولّـد منه، فـإنّ وجود المماسّه و الملاقاه مع النار غير وجود الحرقه، فإذا تعـدّد الوجود، تعـدّد الإيجاد، فالإحراق عباره عن إيجـاد الحرقه، و الإلقاء عباره عن إيجاد الملاقاه بين الجسـمين، و مع تعـدّد الإيجاد عرفا لا يسـرى الحكم من عنوان المحرّم إلى ما يتولّد منه.

و بـالجمله، فى الفرض الأـوّل يرى العرف مـا يتولّـد منه مصـداقا للمحرّم، بخلاف الثانى، و المقام من قبيل الأوّل (۱)، فإنّ نفس أكل السمّ أو ما يوجب وجع

---

۱- أقول: الحقّ أنّ المقام من قبيل الثانى، فإنّ الوضوء عباره عن الغسـلات و المسـحات، و هـذا سـبب و علّه للضـرر و هو الحمّى مثلا، فإذا بنينا على عدم السرايه فى القسم الثانى، فلا وجه لبطلان الوضوء بتعدّد عنوان الإضرار المحرّم و الوضوء.(م).

العین أو غیر ذلک یکون مصداقا للإضرار عرفا، فإن کان الإضرار حراما، فالوضوء أو الصوم أو غیر ذلک ممّا یوجب نقصا فی النّفس یکون مصداقا للإضرار بالنفس حقیقه.

و أمّا الثانی: فادّعی الشیخ- قدّس سرّه- دلاله الأدلّه السمعیّه و العقلیّه علیه، و لکن لم یظهر لنا دلیل یدلّ علی ذلک.

نعم، خصوص الإلقاء فی التهلکه حرام قطعا بمقتضی قوله تعالی:

وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ(۱) و هکذا قطع الید و الرّجل و أمثال ذلک ممّا یقطع بحرمته بالإجماع، أمّا مثل فعل یوجب شدّه وجع العین، أو الحمّی یوما أو یومین، و أمثال ذلک فممّا لا یدلّ علی حرمته عقل و لا نقل.

و قوله علیه السلام: «الجار کالنفس لا مضارّ و لا آثم»(۲) أجنبیّ عن المقام، فإنّ الجار فی هذه الروایه نزّل منزله النّفس، فکما أنّ الشخص لا یضرّ نفسه و لا یعدّ نفسه آثما أیّ لا یعدّ فعله إثما کذلک یجب علیه أن لا یضرّ جاره و لا یعدّ فعل جاره إثما.

و هکذا قاعده لا ضرر أیضا أجنبیّه عن حکم الإضرار بالنفس، و إنّما ما تنفیه القاعده هو الإلزام المستلزم للإضرار بالنفس أو الغیر لا جواز الإضرار بالنفس، و اعترف بذلک الشیخ(۳) قدّس سرّه أیضا، فلا دلیل علی حرمه الإضرار بالنفس مطلقا کما فی الإضرار بالغیر، الّذی دلّت علیه روایات کثیره، منها:

قوله علیه السلام، المرویّ من طرق العامّه و الخاصّه: «المسلم من سلم المسلمون من

---

۱- البقره: ۱۹۵.

۲- الکافی ۵: ۲۹۲- ۱، التهذیب ۷: ۱۴۶- ۶۵۰، الوسائل ۲۵: ۴۲۸، الباب ۱۲ من أبواب کتاب إحیاء الموات، الحدیث ۲.

۳- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۳.

يده و لسانه»(۱) بل جواز الإضـرار بالنفس فى الجمله من بديهيّات الفقه، و هل يلتزم أحد بحرمه الإضرار بالنفس بهبه جميع ماله لشـخص و لو لم يتقرّب بذلک، أو بسـبب السفر للتجاره و تحمّل المشاقّ الكثيره من العطش و الجوع المفرطين؟ فعلى هذا ينتج مـا ذكرنـا التفصـيل فى الموارد المـذكوره بين مـا إذا كـان الضـرر ضـررا يوجب الهلاـك أو فقـدان عضو من الأعضـاء و القول بالبطلاـن و بين مـا لاـ يصـل إلى هـذه المرتبه بـل يوجب وجع العين أو شـدّه الحمّى و بـطء برء المرض و أمثـال ذلـک و القول بالصحّه، لعدم الدليل على حرمه مثل هذه الأقسام من الضرر.

نعم، فى الفقه الرضـوى(۲) مـا يـدلّ على ذلـک، و هكـذا فى روايه تحـف العقول(۳)، و هنـاک روايه أخرى رواهـا الشـيخ فى التهذيب(۴) و صاحب الوسائل فى باب الأطعمه و الأشربه من الوسائل(۵)، و مضمونها قريبا «إنّ اللّه تعالى: حرّم الميته و الخمر و لحم الخنزير لعلمه بـأنّ فيها ضـررا» و لكن ذكرنا فى بحث الفقه أنّ الفقه الرضوى لم يثبت كونه روايه فضـلا عن كونه معتبرا، و روايه تحف العقول أيضا ضعيفه لا يمكن الاعتماد عليها، و الروايه الأخيره و إن كانت معتبره (۶)

---

۱- صحيح البخارى ۱: ۱۰- ۱۰، صحيح مسلم ۱: ۶۵- ۴۱، سنن الترمذى ۵: ۱۷- ۲۶۲۷، سنن النسائى ۸: ۱۰۵، سنن الدارمى ۲: ۳۸۸- ۲۷۱۶، مسند أحمد ۲: ۳۴۷- ۶۴۷۹، سنن البيهقى ۱۰: ۱۸۷، الفقيه ۴: ۲۶۲.

۲- الفقه المنسوب للإمام الرضاع: ۲۵۴.

۳- انظر: تحف العقول: ۲۴۷.

۴- التهذيب ۹: ۱۲۸- ۵۵۳.

۵- الوسائل ۲۴: ۹۹- ۱۰۰، الباب ۱ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث ۱ نقلا عن الكافى[ ۶: ۲۴۲- ۲۴۳( باب علل التحريم) الحديث ۱] و غيره.

۶- أقول: للروايه طرق أحسـنها مـا فيه مفضل بن عمر، و هو لا يوجب اعتبار الروايه، أمّا المفضل نفسه فالروايات الوارده فى شأنه و كـذا أقوال الرجـاليّين فيه متعارضه، و على فرض كونه ثقه يقع الكلام فى محمـد بن مسـلم فإنّ من هو من أصـحاب الصادقين عليهما السـلام لا يمكن لأحمـد بن محمـد بن خالـد البرقى أن ينقل عنه، فهو شـخص آخر مجهول. و محمـد بن أسـلم أيضا لم يثبت وثاقته. و أمّا عبد الرحمن بن سالم فهو ضعيف. و بالجمله لا يمكن إثبات اعتبار الروايه. (م).

إلّا أنّه لم تتعلّق الحرمه فيها بعنوان المضرّ، و لحم الخنزير و الخمر و الميته لا ضرر فيها بالنسبه إلى المتعوّدين، و هكذا لا ضرر فی قليل منها بالقياس إلى كلّ أحد، فلا يمكن الالتزام بأنّ حرمتها من جهه كونها مضرّه بالبدن، فإنّ لازمه الاقتصار على مورد الضرر و الحكم بعدم حرمه القليل منها و عدم كونها حراما على من لا تضرّ بهم من المتعوّدين و غيرهم، فلعلّ المراد بالضرر هو الضرر على النّفس و انحطاط رتبتها، و يمكن أن يكون حكمه للتشريع أيضا، بل لا يبعد ذلك.

هذا كلّه فيما إذا علم بعدم الضرر، أمّا إذا توضّأ و صام مثلا مع العلم بالضرر، فالمعروف بين المتأخّرين، منهم: صاحب العروه(۱) و الحاج آقا رضا الهمدانی(۲) فی باب التيمّم، هو: الحكم بالبطلان، و فرّقوا بين الضرر و الحرج بأنّ الحرج حيث إنّه لم يدلّ دليل على حرمته فمع تحمّله يحكم بصحّه ما تحمّله من العباده، لعدم اقتضاء نفی الحرج من جهه كونه واردا فی مقام الامتنان إلّا نفی الإلزام بما فيه حرج لا أصل الجواز، فإذا كان الوضوء الحرجیّ- مثلا- جائزا أو مأمورا به حيث لم يرفع إلّا الإلزام المتعلّق به يحكم بصحّته، و هذا بخلاف الوضوء الضرری، فإنّه حرام، لكونه مصداقا للإضرار بالنفس، المحرّم، فلا يمكن أن يتقرّب به.

---

۱- العروه الوثقی، فصل فی التيمّم: المسأله ۱۹.

۲- مصباح الفقيه ۱: ۴۶۳.

و استشکل علیهم شیخنا الأستاذ قدّس سرّه، و ذهب إلی البطلان فی کلا البابین بدعوی أنّ الحکم بعدم وجوب الوضوء و صحّته مع جواز التیمّم یشبه الجمع بین المتناقضین، فإنّ موضوع الوضوء هو واجد الماء، و موضوع التیمّم فاقد الماء، و الحکم بالتخییر بین الوضوء و التیمّم لازمه أن یکون المکلّف داخلا فی عنوان واجد الماء حال دخوله فی عنوان الفاقد(۱).

و لکن لا یخفی ما فیه، ضروره أنّ آیه فَلَمْ تَجِدُوا*(۲) لم تدلّ علی انحصار حکم الوضوء فی حقّ الواجد و التیمّم فی حقّ الفاقد، و لیس لنا دلیل آخر أیضا یثبت ذلک، بل الآیه أثبتت الوضوء علی الواجد و التیمّم علی الفاقد، و لا ینافی ورود دلیل آخر مثل «لا ضرر» و «لا حرج» یثبت حکم الفاقد علی الواجد أیضا، کما أنّه ورد الدلیل علی أنّ «من أوی إلی فراشه و ذکر أنّه لم یتوضّأ یتیمّم علی فراشه»(۳).

و التحقیق أن یقال: إن قلنا بأنّ المنفی فی دلیل «لا حرج» و «لا ضرر» هو الإلزام، فلا بدّ من الحکم بالصحّه فی کلا البابین، و إن قلنا بأنّ المنفی هو الحکم الضرری أو الحرجی علی ما هو علیه و أنّ إطلاقات أدلّه الأحکام تقیّد بغیر موارد الضرر و الحرج، فلا مناص عن الحکم بالبطلان فی کلا البابین.

و الظاهر هو الثانی، لما عرفت من أنّ دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حاکمان علی أدلّه الأحکام و ناظران إلیها، و لسانهما نفی جعل الضرر و الحرج فی عالم التشریع، فبعد ما لم یکن الحکم الضرری أو الحرجی مجعولا فی

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۲۱۶.

۲- النساء: ۴۳، المائده: ۶.

۳- الفقیه ۱: ۲۹۶- ۱۳۵۳، التهذیب ۲: ۱۱۶- ۴۳۴، الوسائل ۱: ۳۷۸، الباب ۹ أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

الشریعه، فلا یمکن الحکم بصحّه ما فیه الضرر و الحرج فی صوره التحمّل، لتقیّد إطلاق الدلیل الأوّلی بصوره عدم الضرر، و مرفوعیّه الحکم الضرری علی ما هو علیه، و لا وجه لمرفوعیّه إلزامه فقط، کما أنّ دلیل المخصّص، مثل «لا بأس بترک إکرام العالم الفاسق» یرفع وجوب إکرام العالم الفاسق المستفاد من «أکرم العلماء» علی ما هو علیه، لا أنّه یرفع إلزامه و یبقی مستحبّا.

نعم، إذا کان الفعل الضرری مستحبّا نفسیّا و واجبا غیریّا، کالوضوء و الغسل، لا مثل الصوم و القیام فی الصلاه الضرریّین أو الحرجیّین، نحکم بصحّته، لأنّ دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» یرفعان الأحکام الإلزامیّه، و أمّا الأحکام الترخیصیّه فلا، إذ لیس فی جعل مثل الاستحباب- مثلا- ضرر علی المکلّف یرفع امتنانا، بل جعله عین الامتنان، فکون الفعل ضرریّا و ذا مشقّه لا ینافی محبوبیّته و مقرّبیّته، و لذا جعل النبی صلّی اللّه علیه و آله نفسه الزکیّه فی مشقّه العباده حتی نزل طه. ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقی(۱) فإذا کان الوضوء استحبابه النفسیّ باقیا علی حاله حال الضرر و الحرج أیضا، فهو صحیح، و الصلاه معه صلاه متقیّده بالطهاره، فإنّه أحد الطهورین، و لا ینافی ذلک تقیّد الأمر بالصلاه بعدم الوضوء بالخصوص بعد ما کان الوضوء طهورا و محصّلا للتقیّد المعتبر فی الصلاه.

و الحاصل: أنّ الحکم غیر الإلزامیّ حیث لا امتنان فی رفعه، بل الامتنان یقتضی جعله و إن کان ضرریّا، فإذا فرضنا أنّ الوضوء- مثلا- مستحبّ نفسیّ، فلا یرفع استحبابه حال الضرر، و هو طهور، فتصحّ الصلاه معه، و هذا بخلاف مثل صوم شهر رمضان، الّذی لا یکون مستحبّا نفسیّا، فإنّه إذا کان ضرریّا،

---

۱- طه: ۱ و ۲.

لم یکن مأمورا به أصلا، لتقیّد أمر الصوم بصوره عدم الضرر، و المفروض عدم تعلّق أمر آخر به استحبابیّا، فیقع الضرریّ منه باطلا.

و لا یرد علی ما ذکرنا فی الوضوء من صحّته و صحّه التیمّم أیضا- و بعباره أخری: التخییر بین الوضوء و التیمّم- ما أورده شیخنا الأستاذ من لزوم شبه التناقض(۱)، لما عرفت من أنّه لا مانع من إثبات الشارع حکم الفاقد علی الواجد أیضا.

إن قلت: ما الفرق بین «لا ضرر» الّذی التزمتم بأنّه لا یشمل الأحکام غیر الإلزامیّه و بین حدیث الرفع الّذی اخترتم أنّه یشمل کلّ مجهول، سواء کان حکما إلزامیّا أو غیره؟

قلت: حدیث الرفع حیث جعل للترخیص الظاهری بلسان الرفع، و معه یمکن الاحتیاط و درک المحبوبیّه الواقعیّه أو التحفّظ عن الوقوع فی المبغوض غیر الإلزامیّ الواقعی، فلیس رفعه- أی الحکم غیر الإلزامیّ- خلاف الامتنان، و هذا بخلاف نفی الضرر، فإنّه واقعی و لسانه نفی ما یوجب الضرر و عدم جعل ما یلقی المکلّف فی الضرر، و من المعلوم أنّ الحکم غیر الإلزامیّ حیث إنّ ترک متعلّقه بید المکلّف لا یصحّ استناد الضرر إلی الشارع، کما أنّ الحکومه إذا رخّصت فی الإضرار بالنفس لا یمکن أن یقال: إنّ الحکومه ألقت رعیّته فی الضرر إذا أضرّوا بأنفسهم، فلا یکون جعله موجبا لإلقاء المکلّف فی الضرر، فلا یکون مرفوعا.

مضافا إلی أنّه لا امتنان فی رفعه، لما عرفت من أنّ الرفع واقعی لا یمکن معه درک محبوب المولی، بل الامتنان فی جعله، و هکذا الکلام فی الحکم غیر

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۲۱۶.

الإلزامىّ الحرجى، كيف لا!؟ و قد صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حتى تورّمت قدماه فنزل طه. ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى(۱) و المستحبّات الحرجيّه و لو شخصا مثل استحباب زياره الحسين عليه السلام، و الحجّ ماشيا و أمثالهما كثيره جدّاً لا يمكن إنكارها، و الحرج و الضرر كلاهما من واد واحد.

بقى فرعان هما: ما إذا تيمّم باعتقاد عدم وجود الماء أو وجود الضرر ثمّ انكشف خلافه، فذهب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بصحّه التيمّم فيهما(۲)، نظرا إلى أنّ موضوع التيمّم- و هو فقدان الماء- محقّق حقيقه، إذ الفاقد هو الّذى لا يتمكّن من استعمال الماء عقلا أو شرعا لا من ليس عنده الماء، و من المعلوم أنّ المعتقد بعدم وجود الماء لا يتمكّن من استعمال الماء الموجود عنده المجهول له، و لذا لا يمكن تكليفه فى هذا الحال بالوضوء، فإنّه تكليف بما لا يطاق، لعدم إمكان انبعاثه عنه.

و ما أفاده- قدّس سرّه- فيما إذا تيمّم باعتقاد عدم الماء من صدق عنوان الفاقد عليه حقيقه تامّ لا ريب فيه، و أمّا فى الفرع الثانى فلا، بل يأتى فيه التفصيل المتقدّم من أنّ الضرر على النّفس إن قلنا بحرمته مطلقا، فحيث إنّ الوضوء باعتقاده مصداق للعنوان المحرّم و هو غير متمكّن منه شرعا و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فيصدق عليه أنّه غير واجد للماء حقيقه، فيصحّ تيمّمه، فلا تجب إعاده الصلاه بعد انكشاف الخلاف مع الوضوء مطلقا أو فى خصوص خارج الوقت على الخلاف.

و إن لم نقل بحرمته، فالوضوء لا يكون ممنوعا شرعا لا واقعا و لا باعتقاده، بل يعتقد شمول دليل «لا ضرر» له، و أنّه مأمور بالتيمّم، و لا يجب

---

۱- طه: ۱ و ۲.

۲- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۲۱۶.

علیه الوضوء، فإذا انکشف فساد اعتقاده یعلم بأنّه أتی بخلاف وظیفته، فلا وجه لصحّه تیمّمه، فإنّ المفروض أنّه کان واجدا للماء و لم یکن ممنوعا من استعماله لا عقلا و لا شرعا، و لم یکن مشمولا لدلیل «لا ضرر» حتی یجوز له التیمّم تخییرا علی التقریر السابق، فتجب علیه الإعاده فی الوقت و القضاء فی خارجه. هذا بحسب القاعده الأوّلیّه.

أمّا بحسب الروایات الوارده فی الباب: فیستفاد من الروایات- التی أخذ فیها عنوان الخوف علی النّفس أو علی قلّه الماء أو علی العطش أو خوف البرد فی موضوع وجوب التیمّم- أنّ الخوف له موضوعیّه، و أنّه کلّما تحقّق أحد هذه العناوین الأربعه بل عنوان خوف ذهاب الرفقه فی السفر أیضا- کما یستفاد من روایه أخری(۱)- ینتقل الأمر إلی التیمّم واقعا، و أنّه هو الوظیفه الواقعیّه، لا أنّه حکم ظاهری، فإذا کان الخوف علی ما ذکر حکمه کذا فالقطع بتحقّق ذلک أولی بذلک.

ثمّ إنّ شیخنا الأستاذ(۲)- قدّس سرّه- ذکر هنا فرعا استطرادا لا بأس بذکره، و هو: أنّ الوضوء المحرّم من جهه الضرر أو وجوب صرف الماء فی حفظ النّفس المحترمه هل یمکن تصحیحه بالترتّب- بأن یقال: إنّه یجب أن یصرف الماء فی حفظ النّفس أوّلا و یحرم علیه صرفه فی الوضوء و لکن علی تقدیر العصیان یصیر الوضوء مأمورا به بالأمر الترتّبی، کالصلاه المزاحمه مع الإزاله- أو لا؟ الظاهر هو الثانی، و ذلک لأنّ الترتّب و إن کان- کما أفاده شیخنا الأستاذ(۳)-

---

۱- الکافی ۳: ۶۴- ۶، التهذیب ۱: ۱۸۵- ۵۳۶، الوسائل ۳: ۳۴۲، الباب ۲ من أبواب التیمّم، الحدیث ۱.

۲- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۲۱۶.

۳- أجود التقریرات ۱: ۳۰۳.

تصوّره مساوقا لتصديقه إلّا أنّ مجرّد الإمكان لا يكفى ما لم يكن الدليل على الوقوع، ففى مثل الصلاه و الإزاله- حيث إنّ الأمر المتعلّق بكلّ منهما مطلق بحيث لو قدر المكلّف على امتثالهما معا لوجب عليه و إنّما التزاحم فى مقام الامتثال- لا بدّ من الالتزام بالترتّب، فإنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليل الصلاه إلّا حال اشتغال المكلّف بالإزاله، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الأمر بالوضوء من الأوّل مقيّد بصوره التمكّن من استعمال الماء عقلا و شرعا، فمع وجوب صرفه فى غير الوضوء شرعا لا يكون واجدا للماء شرعا.

و هذا يجرى فى كلّ ما أخذت فيه القدره الشرعيّه، مثلا: الاستطاعه أخذت شرعا فى موضوع وجوب الحجّ، فلا يمكن الحكم بوجوب الحجّ ترتّبا على من هو غير متمكّن منه، لكونه مديونا مع تمكّنه بعصيان أمر أداء الدّين، ضروره أنّه غير مستطيع شرعا و إن كان مستطيعا عقلا و لكنّ الموضوع هو الاستطاعه الشرعيّه دون العقليّه.

**الأمر الخامس: أنّ دليل «لا ضرر» ناف للحكم الناشئ منه الضرر**

، لا أنّه مثبت لحكم فى مورد الضرر يرفع به الضرر، فمن تسبّب إلى ضرر أحد بحيث لا يصدق عليه الإتلاف- كفكّ صيد الصائد أو فتح قفص طائر الغير حيث إنّه يصدق على ذلك الإتلاف حقيقه، ضروره أنّ الغزال الوحشى المربوط أو الطائر المحبوس فى القفص لا يبقى بعد فكّه أو فتح القفص، بل كان مجرّد فعل أو ترك يترتّب عليه الإضرار بلا صدق الإتلاف عليه، كما فى ترك إنفاق الزوج، فإنّه ضرر على الزوجه، و حبس أحد يترتّب على حبسه سرقه ماله- لا يمكن الحكم بضمانه من جهه قاعده لا ضرر، و لا الحكم بحكم آخر يرفع به الضرر، كالحكم بولايه الحاكم أو الزوجه على الطلاق.

و قد تمسّك بعض بقاعده لا ضرر، و حكم بضمان الحابس ما تضرّر به

المحبوس بسبب حبسه، و حكم أيضا بولايه غير من أخذ بالساق من الزوجه أو الحاكم على الطلاق من جهه أنّ عدم حكم الشارع بضمان الحابس ضررىّ.

و هكذا عدم جعل الولايه على طلاق زوجه الممتنع من الإنفاق للحاكم أو الزوجه، فيرفع بدليل لا ضرر.

و قد تصدّى شيخنا الأستاذ(۱)- قدّس سرّه- لإبطال ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ دليل «لا ضرر» ناظر إلى الأحكام الثابته فى الشريعه و ناف للضررىّ منهما، فكلّ حكم نشأ منه الضرر فهو مرفوع، و أمّا إذا ترتّب ضرر على عدم الحكم كما فى المثالين، فلا يشمل دليل «لا ضرر» مثل هذا الضرر المترتّب على عدم الحكم.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم حكم الشارع بالضمان حكم بعدم الضمان، فإنّ مقتضى قوله عليه السلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۲) أنّ الضمان- الّذى لم يبيّن و حجب علمه عن العباد- مرفوع عن هذا الحابس، فالشارع أبقى هذا العدم الأزلى على حاله و لم يقلبه إلى الوجود، فإبقاؤه العدم الّذى هو فعل اختيارىّ له حكم بالعدم، فإذا كان حكم عدمىّ ضرريّا، يرفع بحديث «لا ضرر» و لا فرق بين الأحكام الوجوديّه الضرريّه أو العدميّه الضرريّه.

ثانيهما: أنّ مفاد «لا ضرر» ليس رفع الضرر غير المتدارك كما تقدّم، و من المعلوم أنّ الضرر فى المثالين وقع خارجا على المحبوس و الزوجه، و حكم الشارع بالضمان و ولايه غير الزوج يتدارك هذا الضرر الواقع، و لا يدلّ

---

۱- قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منيه الطالب): ۲۲۱.

۲- الكافى ۱: ۱۶۴- ۳، التوحيد: ۴۱۳- ۹، الوسائل ۲۷: ۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۳.

دلیل «لا ضـرر» على أنّ الشارع حكم فی كلّ مورد ضـررىّ بحكم يتدارک به الضـرر، ضـروره أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، فإنّ مقتضاه أنّه إذا احترق مال أحـد أو انهدم دار شـخص بسـبب سـماوی، يجب أن يتدارک هذا الضـرر من بيت المال أو الزكاه، و هكـذا من مرض يجب أن يـداوی من بيت المـال أو الزكاه، فلا يمكن القول بضـمان الحابس و لا بولايه الحاكم أو الزوجه على الطلاـق من هـذه الجهه، بـل الحكم بطلاـق الحـاكم أو الزوجه لاـ بـدّ له من مـدرک آخر غير دليل «لا ضـرر» فإنّه ينفی الحكم الضررى.

و هذا الجواب هو الجواب المتين.

و يمكن الجواب بجواب آخر، و هو: أنّ الحكم بعدم الضمان أو عدم ولايه غير الزوج لو سلّم أنّه ضرر على المحبوس و الزوجه، فالحكم بضمان الحابس أو ولايه غير الزوج أيضا ضرر على الحابس و الزوج.

لا يقال: إنّ الحابس بنفسه أقدم على ضرر نفسه، و هكذا الزوج.

فإنّه يقال: لو كان حكم الضـمان ثابتا بـدليل آخر و كان الحابس عالما به، لكان إقدامه على الحبس إقداما على ضـرر نفسه، فلم يكن دليل «لا ضـرر» شاملا له، لكنّ الكلام فی ثبوت الضمان، و إثباته بدليل «لا ضرر» دور محال، فإنّ شموله للضرر الوارد على المحبوس، المستلزم لضمان الحابس متوقّف على إقدام الحابس، و الإقدام متوقّف على ثبوت الضمان و العلم به.

هـذا بحسب القاعـده، أمّـا بحسب الروايـات: فالمسـتفاد من مجموعهـا أنّه يجب على الزوج إمّا الإنفاق أو الطلاق، فإذا كان أحد الأمرين واجبا عليه، فيمكن القول بولايه الحاكم على الطلاق بعد إجباره بأحد الأمرين و امتناعه من باب أنّه ولىّ الممتنع.

و هذه الروايات- الدالّه على وجوب أحد الأمرين على الزوج- حسنه من

حیث السند و الدلاله، و لا یعارضها ما ورد فی المفقود من أنّه تصبر امرأته حتی یأتیها یقین موته أو طلاقه(۱)، و فی زوجه لا یأتیها زوجها من أنّ هذه امرأه ابتلیت فلتصبر(۲)، فإنّ الحکم بالصبر فی هاتین الروایتین من جهه غیبه الزوج و الشکّ فی موته فی الأولی، و من جهه عدم إتیان الزوج، لا من جهه ترک إنفاق الزوج حتی یعارض تلک الروایات.

## الأمر السادس: فی تعارض الضررین

### اشاره

علی شخص واحد أو شخصین.

### أمّا الأوّل:

فعلی ما اخترناه من عدم حرمه الإضرار بالنفس إلّا فی بعض الموارد: فلا شبهه فی جواز اختیار أی منهما، و علی القول بالحرمه لا ریب فی وجوب اختیار أقلّهما ضررا، فإنّ مقتضی الامتنان رفع الضرر الأعظم فیما إذا توجّه علی شخص واحد ضرران.

### و أمّا الثانی:

### اشاره

فکما إذا کان المالک محتاجا إلی حفر بالوعه فی داره بحیث لو لم یحفر یتضرّر و تخرب داره، و لو حفر یوجب ضرر جاره. و هذه المسأله- کما اعترفت بها شیخنا الأنصاری و شیخنا الأستاذ قدّس سرّهما- غیر منقّحه فی کلماتهم(۳).

و تنقیح البحث فیه بمقدار یمکننا أنّه قد عرفت أنّ مفاد دلیل «لا ضرر» هو عدم مجعولیّه الحکم الضرریّ فی الشریعه لا عدم الضرر الخارجی و نفیه بحیث لو تضرّر أحد فی تجارته مثلا یتدارک ضرره من بیت المال أو یدفع

---

۱- الکافی ۶: ۱۴۸- ۴، التهذیب ۷: ۴۷۸- ۱۹۲۱ و ۴۷۹- ۱۹۲۳، الوسائل ۲۰: ۵۰۶، الباب ۴۴ من أبواب ما یحرم بالمصاهره، الحدیث ۱ و ۲.

۲- المناقب- لابن شهرآشوب- ۲: ۳۶۵، مستدرک الوسائل ۱۵: ۳۳۷، الباب ۱۸ من أبواب أقسام الطلاق، الحدیث ۷.

۳- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المکاسب): ۳۷۴، قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۲۲۳.

عوضه من کیس شـخص آخر، و علی ذلک فدلیل «لا ضـرر» أجنبیّ عن الضـرر الواقع خارجا غیر المستند إلی الشارع، فلو أجبر ظالم أحدا علی دفع مال، لا یجب دفعه من بیت المال أو من کیس شخص آخر.

و بذلک ظهر أنّ البحث عن تعارض الضررین الخارجیّین علی شخصین لا ربط له بدلیل «لا ضرر» بل المربوط به هو البحث عن تعارض الضررین اللذین یعلم إجمالا بمجعولیّه أحدهما شرعا بحیث یکون کلّ منهما علی تقدیر وقوعه مستندا إلی الشارع،

**فهنا مسألتان:**

**اشاره**

الأولی: فی تعارض الضررین الخارجیّین.

الثانیه: فی تعارض حکمین ضرریّین یعلم بمجعولیّه أحدهما إجمالا.

**أمّا الأولی**

فمثالها ما إذا دخل رأس دابّه أحـد فی قـدر شـخص آخر و توقّف إخراجه علی أحـد أمرین: إمّا کسـر القـدر أو ذبح الدابّه، فإنّ أحد الضررین لا بدّ من وقوعه فی الخارج و لو لم یکن شرع فی البین.

ثمّ إنّ هذا الفعل إمّا من المالک أو الأجنبی أو من قبل اللّه، لا إشـکال فی الأوّل و أنّ الفاعل غاصب یجب ردّ مال صاحبه إلیه و لو تضـرّر بـأیّ مقـدار من الضـرر، فلو کان صاحب الـدابّه، یجب علیه ذبـح دابّته و تقطیع رأسـها و إخراجه عن القـدر و ردّه إلی صاحبه و لو کانت قیمه الدابّه أضعاف القدر، و هکذا العکس.

نعم، لو تضرّر الغاصب بضرر یعلم بعدم محبوبیّته للشارع، کما إذا أدخل رأس عبده فی القدر، فلا إشکال فی وجوب کسر القدر و ردّ مثله أو قیمته إلی صاحبه.

و هکذا لا إشـکال فی ضمان الأجنبی، فإنّه غاصب یجب ردّ مال کلّ أحد إلی صاحبه إمّا عینه أو قیمته، و حیث لا یقدر علی ردّ عین المالین فیردّ عین

ما هو الأهمّ، و يدفع مثل الآخر أو قيمته، و يتخيّر فی صوره التساوی، فلو كسر القدر، يجب عليه ردّ قيمته إلی صاحبه، و لو ذبح الدابّه، يجب عليه ردّ قيمتها.

و المشهور فی الثالث- كما ادّعی الشيخ(۱) قدّس سرّه- أنّه يراعی أقلّ ضررا، لأنّ المكلّفين و المسلمين بمنزله شخص واحد عند الشارع، فكما يراعی أقلّ ضررا فی شخص واحد كذلك فی شخصين، فيكسر القدر مثلا إن كانت قيمته أقلّ، كما هو الغالب، و يدفع صاحب الدابّه قيمته إليه. و لعلّ بعضا قال بالقرعه، و قيل بالتخيير.

و لا وجه لما نسب إلی المشهور، الّذی مرجعه إلی تخسير صاحب الدابّه، إذ أیّ مرجّح فی توجيه الضرر و الخساره إليه دون صاحب القدره؟

فالتحقيق أن يقال: إن كان أحد المالين المقيّد بالآخر ممّا لا يجوز إتلافه كالعبد المحترم دمه، يتعيّن إتلاف مال الآخر للتخليص، و إن لم يكن كذلك كالمثال المذكور، فإن تراضی المالكان بشی ء فهو، و إن لم يتراضيا بشی ء و رفع أمرهما إلی الحاكم، فالظاهر أنّ قاعده العدل و الإنصاف- التی هی قاعده عقلائيّه، و موردها ما إذا توقّف حفظ مال أحد علی إتلاف بعض ماله، كما إذا توقّف حفظ مال مسلم عن الجائر علی إعطاء درهم أو درهمين من ماله إليه، أو توقّف حفظ أموال شخص عن الاحتراق علی كسر باب داره، فإنّ هذا الإتلاف إحسان محض علی المالك، و ما عَلَی الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ(۲) أو إذا توجّه إلی شخصين ضرر كانت نسبته إليهما علی حدّ سواء، كما فی روايه الودعی، الآمره بإعطاء درهم و نصف إلی صاحب الدرهمين و نصف درهم إلی

---

۱- رساله فی قاعده نفی الضرر( المطبوعه مع المكاسب): ۳۷۴.

۲- التوبه: ۹۱.

صاحب الدرهم(۱)، فإنّه يمكن تطبيقها على هذه القاعده- تقتضى إتلاف أقلّهما ضررا و تخسير مالك الآخر نصف هذا الضرر، فإنّ حفظ مال كلّ منهما عن الإتلاف يتوقّف على إتلاف مقدار من ماله بماليّته لا شخصه، فيجب على الحاكم حسبه- على تقدير كون المالكين حاضرين- أو ولايه- على تقدير كونهما غائبين- حفظ المالين عن الإتلاف بالكلّيّه، و رفع النزاع من البين بإتلاف بعض مال من كلّ منهما، المتحقّق من توزيع ما يتلفه من القدر- مثلا- فى المثال إلى المالكين.

و إن شئت قلت: إنّ حفظ ماليّه كلّ من المالين يتوقّف على التخليص، و بالتخليص يتحقّق ضرر فى الخارج لا محاله، و نسبه هذا الضرر إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فتوجيهه إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فيجب أن يوجّه إليهما معا بالسويّه.

## و أمّا المسأله الثانيه:

فمثالها ما إذا أراد مالك الدار حفر بئر أو بالوعه يضرّ بالجار. و هو يتصوّر على صور أربع، فإنّ المالك إمّا أن يتضرّر بترك الحفر أو أنّه يفوته نفع فقط أو أنّه لا يتضرّر بالترك و لا ينفع بالفعل، و عليه إمّا أنّ يفعل عبثا أو يفعل إضرارا بالجار.

ثمّ إنّ المشهور- على ما نسب إليهم الشيخ(۲) قدّس سرّه فى رسالته الضرريّه- ذهبوا إلى جواز الحفر فى الصورتين الأوّليين، و عدم ضمان مالك الدار ما يخسره الجار، و إلى عدم جوازه فى الأخريين، و ضمانه له على تقدير فعله.

و وجه ذلك فى الصورتين الأخيرتين واضح، لشمول دليل «لا ضرر»

---

۱- الفقيه ۳: ۲۲- ۵۹، التهذيب ۶: ۲۰۸- ۴۸۱ و ۲۹۲- ۸۰۹، الوسائل ۱۸: ۴۵۰، الباب ۹ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ۱.

۲- رساله فى قاعده نفى الضرر( المطبوعه مع المكاسب): ۳۷۵.

لهما، بل ادّعی صاحب الریاض- کما حکی عنه- أنّ مورد دلیل «لا ضرر» هو مورد قصد الإضرار بالغیر(۱).

و بالجمله، وجهه ما عرفت من أنّ دلیل «لا ضرر» یستفاد منه أمران:

أحدهما: عدم جعل الإلزام الضرری.

و الآخر: عدم جعل ترخیص یترتّب علیه ضرر الغیر، فإنّ ترخیص هذا التصرّف فی ماله، الّذی یترتّب علیه ضرر الغیر جعل للضرر فی الشریعه، فتخصّص الأدلّه الأوّلیّه الدالّه علی سلطنه المالک علی التصرّف فی ماله بغیر هذا التصرّف المضرّ بالغیر.

و أمّا وجه الجواز و عدم الضمان فی الصورتین الأولیین: فقد ذکر أنّ ترک الإضرار بالجار مثلا حیث إنّه حرجیّ فیکون المورد موردا لدلیل «لا ضرر» و «لا حرج» و حیث إنّ «لا حرج» حاکم علی دلیل «لا ضرر» یتقدّم و یحکم بالجواز، و علی تقدیر عدم الحکومه یتساقط الدلیلان بالتعارض، و یرجع إلی عموم الفوق، مثل: «الناس مسلّطون علی أموالهم»(۲) أو إلی أصاله الإباحه.

و لا یخفی ما فیه، فإنّ عدم حفر البالوعه، الموجب لفوت النّفع أو الضرر لا یلازم حرجیّته، بل بین الحرج و الضرر و عدم النّفع عموم من وجه ربّما یجتمعان و ربما یفترقان، فإنّ المالک إذا کان موسرا، أو صار ترک حفر البالوعه موجبا لخراب داره أو فوت منفعه منه لا یکون ذلک حرجا علیه.

نعم، إن فسّر الحرج بالمشقّه الروحیّه لا المشقّه البدنیّه الخارجیّه التی لا تتحمّل عاده، یکون الضرر أو فوت النّفع حرجا و مشقّه علی النّفس، لکن

---

۱- حکاه عنه المحقّق النائینی- قدّس سرّه- فی رساله قاعده لا ضرر( المطبوعه مع منیه الطالب): ۲۲۴.

۲- غوالی اللئالی ۲: ۱۳۸- ۳۸۳.

ليس ذلك معناه، فإنّ التكاليف كلّها- ماليّه كانت أو بدنيّه- فيها مشقّه على النّفس، إذ النّفس بحسب طبعها تختار النّفع و الحرّيه، و التكليف مخالف لمقتضى طبعها، فإنّه مأخوذ من الكلفه و المشقّه.

ثمّ لا ـ وجه لحكومه دليل «لا حرج» على دليل «لا ضرر» بل كلاهما فى عرض واحد، فإنّ كلّا منهما ناظر إلى الأحكام الثابته فى الشريعه، و ينفى الأوّل الحرجىّ منها، و الثانى الضررىّ منها، فلم لا يكون دليل «لا ضرر» حاكما على دليل «لا حرج»؟.

ثمّ على تقدير تسليم التعارض أيضا لا وجه للرجوع إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» ضروره أنّه ناظر إلى الحكم الأوّلى و جواز التصرّف فى المال بحسب طبعه الأوّلى و فى نفسه، و لا يكون ناظرا إلى التصرّف المضرّ الّذى هو عنوان ثانوى.

مثلا: إذا فرض مائع يضرّ بالبدن و يترتّب على شربه القتل، يثبت دليل السلطنه جواز التصرّف فى هذا المائع فى نفسه، و لا يثبت جواز القتل، و هل يجوز ضرب العصا على رأس الغير بمقتضى دليل السلطنه؟

و ذكر وجه آخر أيضا، و هو: أنّ دليل «لا ضرر» حيث إنّه وارد فى مقام الامتنان لا يشمل المقام، فإنّه خلاف الامتنان، فيرجع إلى أصل الإباحه.

و هذا الوجه أيضا لا يتمّ على إطلاقه، فإنّ شموله لصوره ترتّب الضرر على ترك الإضرار بالجار و إن كان خلاف الامتنان إلّا أنّ شموله لصوره فوت النّفع من جهه ترك الإضرار لا يكون من خلاف الامتنان، ضروره أنّ الامتنان و عدمه إنّما يلاحظ من حيث الضرر لا من جهات أخر، فجعل حرمه الإضرار الّذى لا يترتّب عليه ضرر ليس من خلاف الامتنان.

فالحقّ هو التفصيل بين صوره عدم النّفع و صوره ترتّب الضرر، لعدم

مانع من شـمول دليل «لا ضـرر» للأوّل، فيحكم بعدم الجواز، و هذا بخلاف الثانى، فإنّه- مضافا إلى أنّ شموله له خلاف الامتنان بل يسـتأنس منه أنّ الحكم بحرمه الإضـرار من جهه أن لا يقع ضـرر فى الخارج، فإذا لزم منه الضـرر فجعله نقض للغرض- نقطع بجعـل أحـد الحكمين الضـرريّين، إذ لو كـان الإضـرار بالجـار مثلا جائزا، فالجواز ضـررىّ على الجار، و إن كان حراما، فالحرمه ضرريّه على مالك الدار، فإذا كان دليل «لا ضـرر» مخصّـصا فى المقام قطعا إمّا بغير الترخيص الضـررى أو بغير الحرمه الضرريّه، فمن جهه هذا العلم الإجمالى لا يمكن التمسّك بدليل «لا ضرر» فيرجع إلى أصاله الإباحه، و يحكم بجواز هذا الإضرار.

هـذا من حيث الحكم التكليفى، و أمّـا الضـمان فثابت بمقتضـى «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ففى كلّ مأمور قلنا فيه بجواز الإضرار بالغير لا بدّ من الحكم بالضمان إذا ترتّب عليه ضرر مالىّ، فلا وجه لحكم المشهور بعدم الضمان أيضا.

هـذا تمـام الكلام فى قاعـده لا ضـرر. و الحمـد للّه، و هو خير ختام، و الصـلاه على أفضل بريّته و أشـرف خليقته و محمّـد و آله البرره الكرام.

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹